GHISLAIN LAFONT

ESTRUCTURAS Y METODO EN LA SUMA TEOLOGICA DE SANTO TOMAS DE AQUINO

LIBRARY OF PRINCETON
MAR 28 1989
THEOLOGICAL SEMINARY

B
765
.T54
L337
1964

al
mple

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/estructurasymeto00lafo

ESTRUCTURAS Y METODO EN LA
«SUMA TEOLOGICA»
DE SANTO TOMAS DE AQUINO

BIBLIOTECA DE TEOLOGIA

Patrocinada por la Universidad de Navarra

Comité de Dirección: JOSE MARIA CASCIARO, ALFREDO GARCIA SUAREZ, PEDRO RODRIGUEZ

1. K. ALGERMISSEN: *Iglesia Católica y Confesiones Cristianas.* Nota preliminar a la "Biblioteca de Teología" por el Comité de Dirección.
2. G. LAFONT: *Estructuras y método en la "Suma Teológica" de Santo Tomás de Aquino.* Traducción, prólogo y notas de NICOLÁS LÓPEZ MARTÍNEZ.
3. C. JOURNET: *El mal.* Traducción y prólogo de RAUL GABÁS. (En prensa).

Obras de próxima publicación:

J. A. MÖHLER: *La unidad en la Iglesia.* Introducción de J. R. GEISELMANN.
PAUL MARIE DE LA CROIX: *Testimonio espiritual del Evangelio de San Juan.*
E. POULAT: *Historia, dogma y crítica en la crisis modernista.*
J. M. CASCIARO: *Eclesiología de San Mateo.*
G. THILS: *Historia doctrinal del Movimiento Ecuménico.*
J. A. MÖHLER: *Simbólica.* Introducción de J. R. GEISELMANN.
S. GRABOWSKI: *La Iglesia. Introducción a la teología de S. Agustín.*
A. LANG: *Teología fundamental* (2 vols.).
R. ESPÓSITO: *León XIII y el oriente cristiano.*

GHISLAIN LAFONT

ESTRUCTURAS Y METODO
EN LA
«SUMA TEOLOGICA»
DE SANTO TOMAS DE AQUINO

Traducción, prólogo y notas de

Nicolás López Martínez

LIBRARY OF PRINCETON
MAR 28 1989
THEOLOGICAL SEMINARY

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID, 1964

Título original:
Structures et méthode dans la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin
(© Desclée de Brouwer & Cie. Editeurs-Imprimeurs, Bruges)

LIBRARY OF PRINCETON
MAR 23 1983
THEOLOGICAL SEMINARY

Todos los derechos reservados para todos los países de habla castellana, por EDICIONES RIALP, S. A.—Preciados, 44.—MADRID.

Depósito legal: M. 9819.—1964. Núm. de registro: 1.935-64

SELECCIONES GRÁFICAS, Avda. del Dr. Federico Rubio y Galí, 184. - Madrid

PRESENTACION

Dom Ghislain Lafont O. S. B., nació el 13 de febrero de 1928. En 1945 ingresó en la Abadía de Sainte Marie de la Pierre-qui-Vire (Francia), ordenándose sacerdote el día 7 junio de 1952. Cursó sus estudios en el Instituto Católico de París.

Actualmente es profesor de Teología Dogmática en la Escuela teológica de la Abadía. Colabora en diversas revistas de ciencias eclesiásticas. Entre sus trabajos monográficos deben ser citados principalmente:

Sacerdoce claustral (Estudio sobre la teología del sacerdocio monástico) aparecido en "Studia Anselmiana" (Roma 1955); *Sur l'interpretation de Rom 5, 15-21,* aparecido en "Recherches de science religieuse" (París 1957); *La place de l'Image de Dieu dans l'anthropologie théologique de Saint Thomas d'Aquin.* También en "Recherches de science religieuse" (París 1959).

En la actualidad prepara, en colaboración con el P. Le Guillou O. P., un libro sobre las principales cuestiones que plantea al teólogo el Concilio Vaticano II.

INDICE

Págs.

PRESENTACIÓN ... VII

INDICE ... IX

PROEMIO A LA TRADUCCIÓN ESPAÑOLA ... XVII

PRÓLOGO ... XXI

ABREVIATURAS ... 1

INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA DE LA SUMA TEOLÓGICA ... 3

1. Planteamiento del problema
2. La solución de Santo Tomás según el P. Chenu
3. La solución de Santo Tomás según el P. Hayen
4. La solución de Santo Tomás según Per Erik Persson
5. Visión de conjunto y perspectiva; interés y método de un análisis orgánico de la *Suma*

CAPÍTULO I: LA LUZ DE DIOS ... 25

1. *El ser de Dios* ... 26

Organización de una teología del Ser y de los atributos divinos – solución de la *Suma contra Gentes* y del *Compendium theologiae* – la *Suma teológica*; las cinco vías: actualidad y causalidad, principios del conocimiento de Dios – los grupos de atributos: simplicidad, perfección, bondad – la Bondad de Dios: originalidad de la concepción tomista del bien; aplicación a la Bondad de Dios: generosidad primera del Creador y finalidad universal – nexo de la Bondad con el conjunto del plan teológico.

2. *El conocimiento de Dios* ... 47

El problema de epistemología crítica: los Nombres divinos en las diversas obras de Santo Tomás – originalidad de la *Suma*: la visión beatífica – la coyuntura histórica: toma de posesión en

Págs.

relación con el neoplatonismo cristiano – los fundamentos de la visión beatífica: creación y causalidad; operación beatificante y deseo de conocer – los otros grados del conocimiento de Dios – Bondad de Dios y conocimiento de Dios como principio de la teología.

3. *La operación de Dios* 59

La analogía psicológica positiva, su empleo sistemático – operación inmanente y creación: situación de las criaturas en el espíritu de Dios – providencia y predestinación: respecto a la causalidad divina y a las libertades creadas – gobierno divino y fin último trascendente —la libertad de Dios – sentido personal de la teología.

4. *Las Personas divinas* 74

Valoración de la noción de procesión: originalidad de Santo Tomás; su conocimiento del arrianismo – significación teológica de la procesión: el ensayo de San Agustín – reempleo de la analogía psicológica sobre una nueva base dogmática – legitimidad y frutos del procedimiento – los Nombres personales – sentido de las apropiaciones: su valor revelador – las misiones, coronamiento del tratado: Bondad divina, operación, misiones.

Conclusión: Teología del Exodo y del Evangelio 94

CAPÍTULO II: LA CREACIÓN PRIMERA 98

1. *Estructura de la Prima Pars* 100

Los tres capítulos que distingue: *de productione, de distinctione, de conservatione et gubernatione* – su organización interna – utilidad de una comparación con otros planes teológicos.

2. *El comentario al Liber de Causis* 102

Interés de esta obra: una reacción de Santo Tomás ante el neoplatonismo – síntesis doctrinal del *Liber de Causis,* ensayo de reconstrucción – interferencia de los temas de causalidad y de emanación – el comentario de Santo Tomás: su valor de apreciación crítica – la intención de Santo Tomás y la reconstrucción metafísica realizada a través del comentario – la *Divisio textus* – transformación de las nociones de ser y de creación – del *anima nobilis* al hombre – el crédito de Aristóteles – esquema general del pensamiento de Santo Tomás sobre la creación y la antropología.

3. *La Suma contra Gentes y el Compendium Theologiae* 123

A. Proceso general del *Compendium* – su doble principio de organización: credo y visión beatífica – el orden del conocimiento beatífico – el orden del símbolo – valor relativo de la síntesis (fecha del *Compendium?*).

B. Intención general de la *Suma contra Gentes* – la intención de sabiduría – método de manifestación de la Verdad; aspectos de la conjunción realizada entre la razón y la fe – las dos clases de verdades – luces que aporta en el libro IV la problemática

Págs.

de la Resurrección – supresión de los elementos históricos y karigmáticos – apreciación de conjunto.

C. Elementos paralelos del *Compendium* y del *Contra Gentes* – cuadro comparativo y glosas – diferencias menores – diferencias mayores: modo de enfocar el tema del alma humana; progresos de la influencia de Aristóteles – identidad de la organización general en el cuadro eficiencia-finalidad.

D. *Compendium, Contra Gentes* y *Prima Pars* – abandono en la última obra del esquema común a las dos precedentes – problema que esto plantea.

4. *Arquitectura de la Prima Pars* 154

Lugar que ocupan las causalidades: la cuestión 44; la creación a la luz del conjunto de las causalidades divinas – el plan de conjunto: producción, distinción, gobierno – el *De Productione:* metafísica de la eficiencia y teología del tiempo – el *De distinctione:* reanudación del plan de las *Sentencias* – los Angeles: ser de naturaleza y operación sobrenatural; causalidad e historia – el hombre: presencia de un Hexamerón – antropología de Aristóteles y comentario del Génesis – la Imagen de Dios: Adán.

Conclusión: Bondad de Dios, causalidad e historia sagrada 174

CAPÍTULO III: EL HOMBRE 177

Las coordenadas de la ciencia moral: libre adhesión a Dios – condición temporal e histórica del hombre.

1. *La luz de la bienaventuranza* 181

Sentido del primado de la bienaventuranza – ejemplaridad divina y libertad humana – plan de estudio: finalidad y actividad – carácter inmanente y personal de la bienaventuranza: San Juan y Aristóteles: la perfección de la operación libre – las coordenadas de la actividad humana: arras de la bienaventuranza y marcha hacia ella: el acto meritorio – conclusión: una moral personalista.

2. *Naturaleza y sentido de la actividad humana* 196

La organización de la *IIª Pars:* el prólogo de la cuestión 6 – las citas de Santo Tomás: Aristóteles, Nemesio, San Juan Damasceno – religación a la tradición de los Padres griegos – primera etapa de la reflexión: el *De Veritate* – lugar en la *Suma:* primado del acto en sí mismo, en su posición libre – *condictio* del acto – *distinctio* del acto: valor y mérito – conclusión: estructura dinámica de la Imagen de Dios.

3. *La síntesis de las fuentes del acto humano:*

a. *Las Tradiciones* 214

La tradición de las *Sentencias* y el tema del pecado: fidelidad al desarrollo histórico – el tema Ley-Gracia en Juan de la Rochelle – la tradición filosófica de la virtud: Aristóteles, Alberto Magno.

Págs.

4. *La síntesis de las fuentes del acto humano:*

b. *Organización de la I.ª-II.ª* 225

Llamada sobre el primado del acto voluntario – retroceso de la perspectiva de las *Sentencias* – una sección preliminar sobre el *habitus:* sus fuentes, su originalidad, su sentido en la perspectiva de una moral de la persona y del acto – aplicaciones de la teoría – el organismo de las virtudes y su polarización hacia la caridad teologal: una exposición "escalonada".

La condición pecadora:
La problemática en el interior del tema del pecado en general – la problemática del pecado original; última puntualización de Santo Tomás: la unidad de los hombres en Adán – la explicación especulativa: el *habitus* – divinización del cristiano; llamada a los valores cristianos.

La ley:
Su problemática general: aspecto interior y exterior de la ley – evolución de la legislación – la Ley de Dios – puntualización del tema Ley antigua - Ley nueva; primado de la interioridad – Ley nueva, Encarnación, Sacramento – la economía histórica de preparación – el sentido espiritual de la Ley antigua – orientación a Cristo del tema de la Ley; valor esencial de este tema en la *I.ª-II.ª*

La gracia:
Sentido de la investigación: lazos con la ley – problema del *auxilium ad agendum:* perspectivas agustinianas – primacía de la gracia en una moral del voluntario: equilibrio de la síntesis de Santo Tomás.

5. *El sentido de la Prima-Secundae* 272

Una teología del movimiento del hombre hacia Dios – sus características fundamentales: libre, a Imagen de Dios y sostenido por Dios – los tres planos: bienaventuranza, acto, principios de los actos – inserción de la historia cristiana – éxito de Santo Tomás.
Nota sobre natural, sobrenatural, cristiano.

CAPÍTULO IV: LA IMAGEN DE DIOS 279

Sentido de este capítulo: compendio de antropología, lazo entre la *I.ª* y la *II.ª* por una parte y la *III.ª* por otra.

1. *Elementos y grados de la Imagen* 280

Anotaciones diseminadas en la *I.ª Pars* – 1 q. 93 – definición de la Imagen en función de la visión beatífica – triple grado de la Imagen: naturaleza, gracia y gloria.

2. *La capacidad de Dios. Natural y sobrenatural en la Imagen* ... 287

Problemática de lo sobrenatural en el cuadro de la acción – los análisis aristotélicos del movimiento – textos de los *Físicos* y del *De Caelo et Mundo* – transposiciones realizadas por Santo Tomás: el vicio – el rapto – la bienaventuranza creada del alma

Págs.

de Cristo – problemática teológica y discernimiento especulativo – la solución de Santo Tomás en el cuadro del esfuerzo de la Tradición.

3. *Imagen de Dios y Personas divinas* 300

Posición del problema – afirmación del principio de una semejanza de las Personas – semejanza de las Personas y operación sobrenatural – Imagen de Dios y adopción divina —equilibrio de la naturaleza y de la persona en la Imagen.

4. *La Imagen de Dios y el cuerpo del hombre* 308

Dificultad tradicional del problema – Imagen y vestigio en el hombre – unidad del compuesto humano – jerarquía de los elementos en el compuesto humano – aplicaciones teológicas.

CAPÍTULO V: EL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN DEL VERBO 318

Situación de la *III.ª Pars:* contemplación de Dios y perspectivas históricas en las dos primeras partes.

1. *Las actitudes cristológicas fundamentales* 320

La Encarnación en sí: art. 1 – la religación a la Bondad de Dios – originalidad y profundidad de esta perspectiva – Encarnación y salvación del hombre – las conveniencias: *reparatio* y *promotio* – su situación en relación con San Anselmo, con las *Sentencias* – su carácter moral y personal – la satisfacción – el motivo de la Encarnación: nivel epistemológico de la investigación – su contenido metodológico más que doctrinal – la plenitud de los tiempos – tema de los dos Adán – líneas fundamentales – lazo de la *III.ª Pars* así presentada con el resto de la *Suma:* una conjunción orgánica que respeta la gratuidad del don de Dios – la palabra clara: recapitulación.

2. *La unión hipostática en el centro del Misterio de Cristo* 340

Originalidad de la cuestión 2 – su estructura – las *Sentencias* – el *De Incarnatione* de Alberto Magno – elementos de explicación: la información de Santo Tomás sobre los concilios ecuménicos – la reflexión sobre el Misterio: primado de la persona – admirable encuentro de un dato dogmático y de un clima filosófico – la unión en la Persona: explicación analógica del Misterio – valor central de la observación de Santo Tomás sobre la unión, para el conjunto de la *III.ª Pars* – la unión hipostática y la unión por la gracia – sentido de esta comparación – fuente agustiniana – trascendencia y continuidad entre Cristo y los hombres.

3. *La Encarnación del Verbo* 357

Sentido de una investigación cuyo objetivo es precisamente el Verbo – origen anselmiano – transformación escolástica: Alejandro de Hales – el plan de Santo Tomás en la cuestión 3 – originalidad del método, no de las soluciones – razones teológicas y armonías – gratuidad del don de Dios y afinidades con la realidad humana – apreciación de conjunto.

Págs.

4. *La Humanidad de Cristo* 369

Situación histórica de una investigación sobre la Humanidad de Cristo – realidades asumidas y realidades coasuntas – la Imagen de Dios y Cristo – terminología de la dignidad – situación de la Humanidad de Cristo en función de la unión hipostática – la naturaleza adámica de Cristo – identidad de la Humanidad de Cristo con cualquier otra en el plano de la esencia, primacía en el plano de la Imagen.

5. *Perfecciones y debilidades de la Humanidad de Cristo* 384

El nivel epistemológico de los *coassumpta:* conclusiones epistemológicas o datos revelados y reflexionados – aproximación al problema por la relación de la gracia y de la unión: posiciones inspiradas en la tradición escolástica del *Assumptus homo;* posición inversa de Santo Tomás – aproximación por la relación entre la gracia de Cristo y la gracia de los hombres – interpretación agustiniana de Cristo cabeza – las *Sentencias* – Santo Tomás – conclusión en favor de la segunda parte de la alternativa.
Teología de las perfecciones creadas de Cristo – contemplación partiendo de la unión – contemplación partiendo de la perfección de la Humanidad de Cristo – religación de estos temas a la Bondad de Dios – contemplación partiendo del lazo de Cristo con los hombres: elaboración de este lazo – diversos aspectos de la influencia de Cristo en el orden de la gracia: los textos de la *Suma;* los textos del *Comentario a San Juan* – participación, influencia meritoria e instrumentalidad – cuadro de los principios relativos a los *coassumpta.*
Notas sobre el estudio detallado de las perfecciones creadas: gracia, ciencia, poder – una teología del siervo en las cuestiones 14 y 15 – reflexión de conjunto sobre las cuestiones 3 a 15.

6. *Los complementos de la unión* 414

Contenido – antecedentes escolásticos: Buenaventura, Alberto, Alejandro de Hales – la construcción de Santo Tomás: organización en torno a las relaciones personales de Cristo – la religión de Cristo – cuestiones especiales: la dualidad de voluntades y de operaciones – el sentido de la Predestinación de Cristo: lugar en la síntesis; religación al Amor gratuito de Dios. Conclusión.

CAPÍTULO VI: LOS MISTERIOS DE CRISTO Y LA ECONOMÍA DE LA SALVACIÓN 427

Planteamiento del problema a partir de las soluciones insuficientes de las *Sumas* precedentes.

1. *Teología de los Misterios de Cristo* 430

La construcción de las cuestiones 27-59 – originalidad de un grupo de cuestiones sobre la vida de Cristo – economía temporal y análisis de las causalidades en el estudio de los Misterios: ejemplo de la Resurrección.

Págs.

Métodos de investigación:
Aplicación de los datos de la cristología del Verbo encarnado – valoración del contenido didáctico – estudio del aspecto económico: cumplimiento de las promesas y de los tipos; causalidad para la Iglesia – conclusión sobre la diversidad de puntos de vista.

Teología de la Pasión:
Su valor típico para el estudio de los métodos – toma de consciencia general del Misterio y valoración de las libertades que lo constituyen – las causas de la Pasión – el mérito capital – nota sobre el problema de la inclusión de los hombres en Cristo – otros aspectos de la Pasión vista desde el lado de la humanidad – la eficacia instrumental: inserción de la acción divina – lazo de la Pasión con la economía sacramental.

2. *La economía sacramental* 466

Posición del problema – la perspectiva de conjunto; santificación y culto espiritual – la economía del sacramento como signo – definición del signo y economía temporal: la influencia del *Contra Faustum* de San Agustín – valor revelador del sacramento – estructura del sacramento y Misterio de la Encarnación. La economía del sacramento como causa – religación al tema de la Idea divina – la gracia como efecto: recapitulación del orden de la gracia con el orden cristiano del sacramento – datos de la teología del Bautismo y de la Confirmación – sentido del primado de la Eucaristía: inserción en Cristo recapitulador – insuficiencia metodológica de la cuestión 62.

Teología del carácter:
Su sentido en el conjunto de la teología cristiana: aspecto cultual y personal del sacramento.

Conclusión 499

CONCLUSIÓN GENERAL 503

Las grandes líneas de la Suma Teológica.

1. *Situación de la teología* 504

Los datos de la cuestión 1 de la *I.ª Pars* – conocimiento y obrar en teología – la luz de Dios.

2. *El proceso de la Suma Teológica* 506

Glosa del prólogo de la *I.ª* q 2 – proceso de la *I.ª Pars* – Bondad de Dios y Visión de Dios – Ser de Dios y Personas divinas – valor de la problemática de Santo Tomás – la creación: metafísica e historia – la duración espiritual y la libertad – teología de la creación primera.
Proceso de la *II.ª Pars* – primacía del tema de la libertad espiritual – nivel de la bienaventuranza, del acto, del *habitus* – inserción en la historia de la salvación – un tratado de la libertad cristiana.

Págs.

Proceso de la *III.ª Pars* – unidad de la *III.ª Pars* – Divinidad de Jesucristo y revelación del Cuerpo Místico – los Misterios y los Sacramentos – contemplación de San Juan y contemplación tomista.

3. *Temas fundamentales de la Suma* 520

Conocimiento de Dios y Bondad de Dios como luces centrales – categorías teológicas: unidad del conocimiento teológico – libertad de Dios – orden del estudio de las criaturas – naturaleza y sobrenatural – concepción tomista del tiempo: aspecto físico, histórico, espiritual – teología de la condición cristiana – trascendencia de Cristo.
Teología de la economía y teología de la libertad espiritual: unidad y desmenuzamiento.
Categorías filosóficas – la invasión aristotélica y la reacción de Santo Tomás ante Aristóteles – categorías aristotélicas – cuadros aristotélicos: evolución de Santo Tomás hacia una mayor fidelidad al dato revelado – en la *Suma* la filosofía es verdaderamente *ancilla theologiae*.
El testimonio espiritual de Santo Tomás.

INDICE DE NOMBRES 533

INDICE DE MATERIAS 537

PROEMIO A LA TRADUCCION ESPAÑOLA

Los libros y artículos a que ha dado lugar la obra de Sto. Tomás se cuenta por millares. El que ahora ofrecemos en castellano corre el riesgo de ser catalogado como uno más entre tantos. Se publica en una coyuntura propicia a la novedad, abierta ansiosamente hacia el futuro, en un momento de hervor teológico. Por eso no faltará quien *a priori,* al leer su título, crea que se trata de una obra rutinaria, enconchada en un nostálgico e infecundo recuento de viejas conquistas. No hay tal.

Sto. Tomás sigue siendo el gran maestro de teólogos. Su obra, principalmente la *Suma teológica*, tiene también hoy y tendrá mañana un valor de primer orden. A este propósito las recomendaciones de la Iglesia no dejan lugar a duda y, por si no fueran suficientes para todos, basta caer en la cuenta de que el Angélico logró, mucho mejor que cualquier otro maestro cristiano, una síntesis armónica entre la revelación y el pensamiento humano, meta de todo teólogo. Es cierto que han pasado ya muchos siglos y no en vano; es cierto que discípulos mediocres han desacreditado a veces al maestro al adoptar una pobre actitud de meros repetidores. El magisterio del Aquinate ha sido mucho menor, aun siendo inmenso, de lo que a primera vista nos pudieran sugerir, por ejemplo, los millares de fichas recogidas en el *Bulletin Thomiste*. El enseñó a hacer teología. Obtuvo resultados sorprendentes al unificar saberes y proyectarlos en un haz luminoso sobre el dato revelado. En ello trabajó sin descanso. Pero lo que realmente importa es el método utilizado para conseguir nuevas conquistas cada día.

Un método que no le hubiera permitido detenerse, que tampoco permite que nosotros nos detengamos si queremos merecer el título de discípulos suyos.

Este libro trata de determinar las líneas fundamentales de ese método, es decir, de captar el auténtico y permanente magisterio de Sto. Tomás. No le interesa directamente lo que Sto. Tomás consiguió, sino el modo de lograrlo. No es una repetición de posiciones para satisfacción de quienes gozarían una vez más viendo cómo se ajustan a las que tranquilamente poseen. Se parece más a una fábrica que a un almacén.

Hoy en teología tenemos pendiente de integración en unidad convincente una considerable cantidad de datos dispersos que reclaman a gritos un método seguro. Nos hace falta un hilo que nos guíe en el dédalo, que nos saque a la luz triunfal de una verdadera síntesis cristiana de saberes puesta al servicio de la revelación. Como advierte el P. Lafont, la coyuntura es muy semejante a la que vivió Sto. Tomás y no olvidemos que su método coronó entonces la empresa.

Parece casi increíble la escasa importancia que se ha concedido a este problema básico de orientación. Los escritos sobre metodología teológica, que no han faltado en los últimos tiempos, se quedan casi siempre en lo periférico y apenas pretenden otra cosa que tomar prestadas técnicas más o menos útiles en otros campos de investigación y que encierran un valor muy relativo para el trabajo teológico. Incluso en el campo del tomismo son muy raros los estudios serios sobre el tema. Se centra el interés en la exégesis de la *Suma,* pero no se investiga en raíz el porqué de esa gigantesca construcción. Este libro comprobará, entre otras cosas, que la búsqueda de un método apto fue la obsesión y el logro fundamental de la poderosa inteligencia de Sto. Tomás.

Es cierto que la mayor parte de los comentaristas de monta se plantearon de algún modo el problema al estudiar la primera cuestión de la *Suma.* Piense el lector, por ejemplo, en Báñez y en Juan de Sto. Tomás. Pero iban derechamente a otra cosa y más pretendían ser discípulos en la doctrina que en el método. Ello explica

infinidad de controversias cuyo pecado capital es la falta de perspectiva; una vez más los árboles no han dejado ver el bosque. El P. Lafont comienza con el examen de unos pocos trabajos modernos sobre el tema del método; todos ellos se lanzan un tanto alegremente a determinar los grandes principios que han servido de norte a Sto. Tomás. Pero casi siempre descubrimos en ellos un excesivo apriorismo, porque, a nuestro juicio, aún no les preocupa profundamente el problema del método. Nuestro autor, con tenacidad benedictina, se ha propuesto llenar esta grave laguna. La importancia que hoy puede tener su trabajo para la teología es incalculable. A lo largo de páginas densas, minuciosas, aparentemente áridas, expone sin prisas, con serenidad admirable, el proceso metódico que ha dado lugar a la *Suma*. De este modo, la obra cumbre de Sto. Tomás puede convertirse en un punto de partida y el Angélico aparece como el auténtico maestro que hoy necesitamos.

No toca al traductor constituirse en crítico. Su tarea es más humilde y ya se daría por satisfecho con que su penoso trabajo cumpliera las dos fundamentales condiciones que el mismo Santo Tomás le exige en el prólogo a su opúsculo *Contra errores graecorum: Servet sententiam, mutet autem modum loquendi secundum proprietatem linguae in quam transfert*. En un libro rigurosamente científico, como éste, interesa fundamentalmente lo primero: la fidelidad. A fin de lograrla, he consentido a veces en expresiones que por gusto hubiera mejorado un tanto. Pero, repito, la tarea del traductor es tarea de humildad y ha de sacrificar hasta su propio estilo para no ser el *traditore* del adagio italiano.

Me he permitido hacer alguna breve indicación de índole bibliográfica, que va en las notas y entre corchetes. Casi siempre se trata de trabajos que el P. Lafont no podía utilizar cuando publicaba su libro en 1961. Después de bien pensado, he resistido a la tentación de poner notas ideológicas. Cabría hacerlo en muchas ocasiones, pero la obra es ya bastante voluminosa. Por la misma razón he desistido de incorporar la bibliografía española, que, como suele suceder, falta casi en absoluto; por otra parte, es un libro en que los complementos bibliográficos son austeros y con

razón: es un trabajo de primera mano, que sólo necesita de vez en cuando ayudas indirectas y muy accidentales.

Al facilitar su lectura a cuantos sienten la inquietud del saber teológico, nos sentimos satisfechos de poder augurar frutos ubérrimos, convencidos de que les ofrecemos la propedéutica tomista que tanta falta nos hacía.

NICOLÁS LÓPEZ MARTÍNEZ
Profesor de Teología Dogmática
en el Seminario Metropolitano
de Burgos.

Burgos, festividad de Todos los Santos, 1963.

PROLOGO

Este libro ha nacido de una inquietud y tal vez sea necesario hacer al lector partícipe de la misma, para que mejor comprenda el sentido que para nosotros tiene la presente investigación sobre la Suma *de Sto. Tomás. Cuando se reflexiona sobre el movimiento teológico contemporáneo, se advierten fácilmente sus dos principales características: la riqueza verdaderamente considerable de fuentes tradicionales propuestas de nuevo a la reflexión cristiana y el gran número de problemas que la coyuntura histórica del mundo y de la vida de la Iglesia plantean al teólogo. Ambas constituyen manifiestas señales de un renacimiento y de una profunda vitalidad de la teología; renacimiento y vitalidad que no son de hoy y que los historiadores atribuirán sin duda al impulso que dio León XIII, renovado constantemente por sus sucesores.*

La inquietud no procede de una penuria de la teología, antes al contrario, de su riqueza y dinamismo. Disponemos de gran abundancia de fuentes: ¿cómo orientarnos para poder «comprender», en el sentido profundo de la palabra, su legado tradicional? En medio de los múltiples problemas que nos acucian, ¿cómo afrontar la tarea esclarecedora que compete al teólogo, escriba y profeta al mismo tiempo? En una palabra, ¿qué método *adoptar para inventariar y explotar inteligentemente nuestros recursos, para adaptar la riqueza de su contenido a las necesidades actuales de la Iglesia?*

Examinemos ante todo esos recursos. Debido a un fenómeno bastante nuevo en la historia de la Iglesia, el Magisterio ordinario con sus frecuentes intervenciones ha formado, sobre todo a partir del primer concilio Vaticano, un verdadero cuerpo de doctrina dogmática, moral y social, que ofrece a los teólogos una inagotable cantera de principios y de normas de reflexión. En él tenemos sin duda una base de arranque, incluso un pensamiento teológica-

mente muy elaborado en algunos puntos y siempre una orientación. El desarrollo de la enseñanza del Magisterio por fuerza ha de influir intensamente en el método teológico contemporáneo. No es que reemplace a la teología, de la cual es una fuente importante; por el contrario, explícitamente empuja a investigar, a explorar.

Es posible que sea aquí precisamente donde comienza la dificultad. En efecto, el estudio de las clásicas fuentes doctrinales parece haber renacido verdaderamente desde que se presta mayor atención a la dimensión histórica de las mismas. La Sagrada Escritura, la liturgia, los diversos monumentos que se ofrecen a la reflexión cristiana, al ser estudiados en su preciso contexto cultural y en su gradual formación, nos dejan ver la verdad revelada con mucha mayor riqueza y claridad. Pero cada una de estas fuentes manifiesta por su parte su originalidad; por ejemplo, hay una coherencia interna del pensamiento bíblico, susceptible de una explicación cuyas leyes no están aún bien formuladas, lo cual no obsta para que la intentemos cada día en mayor medida: es la teología bíblica. Dígase otro tanto de las tradiciones litúrgicas; al estudiarlas descubrimos que cada una de ellas encierra en su seno toda una visión de la revelación y, en consecuencia, de una teología que, por otra parte, no necesariamente concuerda en todos sus puntos con otra alguna. Es posible que a este respecto los cristianos orientales hayan sido más conscientes que los latinos sobre el contenido doctrinal de los ritos: difícilmente puede separarse el rito de una determinada tradición teológica y espiritual e incluso de una historia concreta de la Iglesia. Desde el momento en que se renuncia a utilizar a los Padres y Doctores como repertorio de argumentos, cada uno de ellos se perfila como teólogo original con su terminología propia, su visión teológica, sus procedimientos de construcción, su filosofía.

Podríamos multiplicar fácilmente las consideraciones de este género. Para nuestro intento bastan las apuntadas; solamente pretendemos destacar que el estudio histórico de las fuentes plantea el problema de la unidad teológica de las mismas. Sólo una teología coherente de la Tradición podría sin duda aportar la solución, pero por desgracia todavía carecemos de ella; la experiencia enseña cuán fuerte es la tentación de reducir la teología al estudio de una sola de sus fuentes. Sin embargo, limitarse al análisis de temas bíblicos o al estudio casi exclusivo de Orígenes, de Agustín o de Tomás, es mutilar la riqueza de la Tradición cristiana. Hacer teología es algo más que redactar un inventario cronológico de doctrinas. La misión del teólogo consistirá más bien en captar y reducir a fórmulas la unidad oscurecida, así como la providencial

diversidad de las fuentes de la fe, a fin de que resalte la plenitud de la verdad revelada. De nuevo nos preguntamos: ¿qué método *utilizar para lograrlo?*

Por otra parte, tampoco se debe exagerar la dificultad. Cuanto más ahonda uno en la Tradición cristiana, mejor se perciben ciertas constantes del conocimiento religioso, las cuales más o menos claramente emergen por doquier: primacía de la Sagrada Escritura, considerada siempre como el eje de la reflexión cristiana; búsqueda de la unidad entre saber teológico y vida espiritual; modo de vincular el conocimiento religioso y la salvación escatológica; búsqueda de normas para utilizar el pensamiento profano y el de los filósofos; posición de Cristo en el centro de la teología, paralela a su posición en el centro de la historia... De todas estas preocupaciones percibimos hoy ecos particularmente vivos: discusiones sobre el carácter bíblico de la teología, sobre su estructura como ciencia, sobre la utilización de Aristóteles y la posible inserción de categorías más modernas, sobre el plan de la Suma *de Santo Tomás, en la que Cristo parece relegado a la tercera parte... Somos claramente conscientes de la problemática, y el estudio histórico de las fuentes nos confirma en esta claridad. Pero ¿dónde encontrar el* método *teológico adecuado a estas exigencias?*

Incluso en el plano de los recursos tradicionales de la teología se plantean verdaderos problemas. Otros surgen como consecuencia de las tareas a que ha de dedicarse el teólogo actual. Cuando se escatima la atención para los esfuerzos de la pastoral, para los ensayos de la catequesis contemporánea, no se siente inquietud por captar el deseo que anima a la Iglesia de predicar la Palabra y orientar a los hombres en forma que la entiendan y la sigan. Ahora bien, tales esfuerzos suponen una bien surtida trastienda teológica, exigen una base doctrinal. Ciertos intentos actuales carecen sin duda de ponderación o de sentido de la Tradición, incluso de pureza de intención; y, sin embargo, es cierto que la teología debe esforzarse humildemente por abrir caminos nuevos. Hay una manera de abordar el problema de una teología del trabajo, de la historia o de la cultura científica que se ajusta a las necesidades de la Iglesia. También se impone al teólogo un esfuerzo para captar las tendencias filosóficas modernas; es necesario al menos ver si algunas pueden constituir verdaderos caminos para llegar a la inteligencia de la Revelación; y, si se rechazan en bloque, ¡hágase al menos con verdadero conocimiento de causa! No cabe duda de que se trata de un trabajo difícil, lleno de escollos y propicio a los fracasos. Pero hay que hacerle y de nuevo nos debemos preguntar cómo abordarle de suerte que se conjuguen simultáneamente una

franca libertad y una plena fidelidad a la Tradición cristiana. Es un problema de método, cuya solución permitirá al teólogo ser el doctor fiel que trasmite al pueblo cristiano las nova et vetera *de su fe.*

Finalmente destaquemos el clima en el que, a nuestro modo de ver, debe desenvolverse hoy la investigación teológica. Recientemente se ha propuesto una cierta distinción entre teología monástica y teología escolástica. Abundan los fundamentos de esta distinción y no es cosa de comprobar aquí su realidad histórica ni lo bien fundado de la misma. Una verdadera teología, que responda a su definición de conocimiento religioso, jamás podrá separarse de la experiencia espiritual. Sus métodos y su progreso deben ser precisados de tal suerte que se mantenga la unidad entre las exigencias de la vida de fe y las necesidades de una auténtica reflexión intelectual. ¿Quién duda de que las doctrinas de fe deben ser uno de los medios principales de que dispone el alma cristiana para elevarse hasta Dios en contacto personal dentro del seno de la comunidad eclesial? Por consiguiente, una de las más nobles funciones del teólogo ¿no consistirá en servir a la contemplación cristiana? Con discreción, pero con firmeza, hay que conservar este elemento místico en la elaboración de nuestro método teológico.

Estos son algunos de los problemas que se nos planteaban a medida que intentábamos tomar el pulso al movimiento teológico contemporáneo. Ellos determinarían en buena parte, independientemente de su contenido real, la perspectiva bajo la que hemos enfocado este estudio sobre la Suma *de Sto. Tomás. Así, pues, el sentido de nuestra investigación es el siguiente: en una coyuntura extraordinariamente favorable y extraordinariamente exigente, el teólogo de hoy debe sin duda intentar, ante todo, definir su método. Pensamos que no perderíamos el tiempo estudiando el método del Doctor Angélico, de quien recibiremos quién sabe si luces definitivas. Justifiquemos el porqué de esta elección.*

El estudio de las estructuras y del método en la Suma *de Santo Tomás viene aconsejado en primer lugar por la historia: el Doctor Angélico vivió en un período semejante al nuestro por la gran efervescencia intelectual y por las importantes transformaciones de las estructuras humanas y de la vida de la Iglesia. La* Suma, *que es sin duda uno de los más densos monumentos de la Tradición cristiana, tuvo que hacer frente a la doble exigencia de todo renacimiento teológico: fidelidad a las fuentes cristianas y adaptación a la coyuntura. Es, pues, interesante ver cómo procede la* Suma, *escuchar junto al Doctor Angélico, mientras elabora su obra maestra, una lección de teología para nuestro tiempo.*

Es por tanto un ejemplo de método lo que ante todo podemos buscar en la Suma *de Sto. Tomás. Pero hay más: el método teológico que hoy necesitamos debe empalmar con la última conquista de la totalidad del esfuerzo reflexivo de la Tradición cristiana; su misión no es hacerlo todo de nuevo; por el contrario, este método tiene que saberse heredero de los procedimientos e investigaciones que están estrechamente ligados al sentido cristiano de la fe. Una de las características de la teología consiste en que nada de cuanto ha contribuido a su desarrollo y cuyos resultados han sido aprobados por la Iglesia puede ser íntegramente arrumbado. Los teólogos del pasado han trazado un camino de reflexión en el que hay hitos definitivos y orientaciones seguras para enfocar todo problema nuevo. Por eso el verdadero progreso teológico implica siempre la vuelta a las fuentes, a la totalidad de las fuentes. A la luz de estas perspectivas es evidente que los escritos del Angélico no pueden ser despreciados, dada la importancia que tienen dentro de la Tradición de la Iglesia; lo que hay que hacer es precisar su verdadero alcance y el puesto que les corresponde en el conjunto del pensamiento cristiano y, por consiguiente, su aportación a la teología de hoy. En este sentido la lección de método que vamos buscando en Sto. Tomás se desprende no sólo de sus cuadros lógicos, sino también de su contenido doctrinal.*

A la luz de estos principios, difícilmente discutibles, hay que reconocer, sin embargo, el escaso favor que los teólogos de hoy conceden al Doctor Angélico. ¿No se explicará esta actitud precisamente porque los escritos de Sto. Tomás pocas veces son estudiados bajo las perspectivas que acabamos de exponer? La literatura tomista contemporánea, al igual que la del pasado, escatima los estudios sobre el método y las estructuras del pensamiento de Santo Tomás. Para unos su modo de exponer la doctrina es algo permanentemente válido, para otros es inadmisible. Estudiando la exposición en sí misma, ¿no nos ayudará ella a descubrir mejor a Sto. Tomás? En otros términos: ¿por qué no hemos de aplicar al Doctor Angélico, por más que sea el Doctor común de la Iglesia, los métodos de crítica histórica, literaria y doctrinal, que hoy nadie duda en utilizar incluso para el ropaje humano de la Palabra de Dios, y que prestan en fin de cuentas buenos servicios a la verdad? Siguiendo a algunos autores cuyas investigaciones analizaremos en la introducción, pensamos que se puede enfocar la Suma *desde este punto de vista. Hemos intentado una experiencia acaso más detallada y sistemática que nuestros predecesores; este libro se reduce a ofrecer los análisis y las conclusiones de nuestra investigación.*

Si por una parte nos parecía provechoso resumir en las páginas precedentes la génesis de esta obra, por otra hemos de hacer constar nuestra voluntad de permanecer fieles a la objetividad científica y de no proyectar sobre nuestro estudio preocupaciones extrañas al texto mismo de Sto. Tomás. El lector hallará aquí tan sólo una investigación técnica, a menudo árida y nunca fácil, sobre la Suma *en sus estructuras y procedimientos. Ni siquiera hemos creído necesario, salvo en raras ocasiones y a modo de sugerencia, sacar las conclusiones de lo que Sto. Tomás nos inspiraba en respuesta a los interrogantes que la actualidad nos plantea. El lector se dará cuenta, acaso maravillado (y nosotros mismos nos hemos asombrado con frecuencia a vista del resultado de nuestros análisis), de que el Angélico da su respuesta sobre numerosos puntos antes de que se le haya hecho la pregunta y que, acerca de otros muchos, orienta al espíritu hacia un trabajo fecundo.*

Sólo nos resta cumplir con el maravilloso deber de la gratitud. En la medida en que este trabajo ha sido motivado por una atención siempre creciente a los diversos movimientos de la investigación teológica actual, nos sentimos profundamente deudores de cuantos en ella participan y cuyos escritos hemos leído. Evidentemente no podemos nombrarlos aquí a todos, pero, al presentar este estudio sobre Sto. Tomás, nos sentimos en profunda comunión fraternal con muchos teólogos y exegetas que siguen otros rumbos y nos han estimulado en el nuestro.

Una especial gratitud debemos manifestar al R. P. Chenu, O. P., quien ha precisado de modo tan magistral el método que hemos procurado seguir, nos ha estimulado a trabajar y deseará seguramente que lleguemos a sus mismas conclusiones; al R. P. M. D. Philippe, O. P., y al R. P. A. Patfoort, O. P., que benévolamente nos han criticado los capítulos I y IV; a Mme. Harl, profesora de la Sorbona, que nos ha ayudado a entender el papel de la libertad en los Padres griegos y, por tanto, a centrar nuestro capítulo III; al R. P. de Lavalette, S. J., y a los profesores de la Facultad de teología del Instituto católico de París, que han tenido a bien aceptar el tema de nuestra tesis, supervisar su redacción y finalmente aprobarla. Permítasenos también expresar un reconocimiento particularmente vivo y afectuoso a nuestros hermanos del monasterio de Santa María de la Pierre-qui-Vire, que nos formaron en los estudios eclesiásticos y nos han acompañado en nuestros esfuerzos. Lo que en este libro pueda valer algo, después de a Dios, a ellos ciertamente se debe.

Abadía de Santa María de la Pierre-qui-Vire.
15 de agosto de 1960.

ABREVIATURAS

Citas de Santo Tomás

Suma teológica: Prima pars=1; Prima secundae 1-2; Secunda secundae 2-2; Tertia pars=3 ; q=cuestión ; a=artículo; ad=solución:
1 q 93 a 2 ad 4=*Prima pars,* cuestión 93, artículo 2, solución 4.ª

Suma contra Gentes: se cita *C.G.;* delante va un número romano, que indica el libro, y detrás, un número árabe, que indica el capítulo:
IV *C.G.,* 37=Libro cuarto, capítulo 37.

Compendio de Teología: se cita *Comp.,* seguido de un número árabe, que indica el capítulo.

Comentario a las Sentencias: el número romano indica el libro; el árabe que le sigue, precedido de la letra *d,* indica la distinción; los otros números indican, por este orden, la cuestión, el artículo y, en ocasiones, la cuestiúncula y la solución:
I, d. 13, 3, 4, qla. 1, 6m=Libro primero, distinción 13, cuestión 3, artículo 4, cuestiúncula 1, solución 6.ª

Cuestiones disputadas: van citadas en abreviatura: *Ver.*; *Pot.*; *Virt.*; *Mal.,* etc., seguidas de tres números: cuestión, artículo, solución, o, si la cuestión es única, dos números: artículo y solución:
Ver. 24,1=*De Veritate,* cuestión 24, artículo 1.
Virt. 13,3m.=*De Virtutibus in communi,* artículo 13, solución ad 3.

Comentarios a la Escritura y a Aristóteles: se cita el título en abreviatura, precedido de un número romano, que indica el libro; después, el capítulo: cap., la lección: l., el número del parágrafo (este número corresponde al de la edición leonina de los comentarios a Aristóteles, que han sido ya editados; para los

otros damos el número de las ediciones más recientes, publicadas por Marietti en Turín):

in I De Coelo, l. 4, n.º 7 = comentario al primer libro *De Coelo et Mundo,* lección 4, n.º 7 (leonina);

in Joan, cap. 1, l. 3, n.º 99 = comentario a San Juan, capítulo 1, lección 3, n.º 99 (Marietti).

Citas de la «Suma» de Alejandro de Halés

Citamos conforme a las divisiones de la reciente edición de los Padres del Colegio de San Buenaventura, Quarrachi, 1928-1948. El número romano indica el tomo de dicha edición, y el árabe, el número del parágrafo. Cuando no hay parágrafo, se cita la página; en ocasiones la necesidad de precisar ha obligado a dar todas las antiguas divisiones.

Siglas de las principales revistas citadas

ADHLMA	«Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age».
A. T. A.	«Année théologique augustinienne».
B. Th.	«Bulletin thomiste»: citamos el tomo, la página y, entre paréntesis, el número de la recensión: B. Th. III, 327 (832).
E. T. L.	«Ephemerides theologicae lovanienses».
R. B.	«Revue biblique».
RSPT	«Revue des Sciences philosophiques et théologiques».
Rech. S. R.	«Recherches de sciences religieuses».
Rev. S. R.	«Revue des sciences religieuses».
RTAM	«Recherches de théologie ancienne et médiévale».
R. Th.	«Revue Thomiste».
R. U. O.	«Revue de l'Université d'Ottawa».

INTRODUCCION

EL PROBLEMA DE LA SUMA TEOLOGICA

Entre todas las obras de Sto. Tomás de Aquino, a quien la Iglesia católica reconoce como su «Doctor común», la más conocida sin género de dudas es la *Suma teológica,* escrita entre 1268 y 1273. Si hay alguna obra clásica en teología, que presente el conjunto de la doctrina católica dentro de un sistema bien elaborado, habrá que pensar en ésta. Con el correr del tiempo ha ido ganando terreno y ha llegado a ser lo que su autor deseaba que fuera: el manual para la enseñanza teológica universitaria. Ello explica el número de comentarios que se han hecho de la *Suma;* los más célebres, como los de Cayetano, Juan de Sto. Tomás, los Salmanticenses y otros, se han integrado en la tradición de la escuela tomista. Semejante éxito, sancionado por la autoridad de la Iglesia, hasta el punto de que hubo un tiempo en que aun los tratados menos tomistas se intitulaban *ad mentem Sancti Thomae,* ha dado ocasión a un resultado acaso lamentable: habituarse a la *Suma* e identificarla más o menos con la teología.

Repertorio de soluciones felices o disputadas, admirada por una magnífica arquitectura que resalta al primer golpe de vista, ha podido, sin embargo, ser puesta globalmente en tela de juicio a propósito de un problema concreto conocido por los escolásticos con el nombre de «motivo de la Encarnación», en el que se ha pretendido ver su talón de Aquiles. Ya en nuestros días, a pesar de que se ha destacado singularmente el aspecto histórico de su temática, escasean los estudios dedicados a plantear y resolver el problema de la *Suma* en su economía interna: sus estructuras, sus métodos, el ritmo de su pensamiento y, por consiguiente, su armonía con el Evangelio y con la Tradición cristiana, así como su importancia dentro de la vida de la Iglesia.

Pero, aunque poco numerosos, estos estudios existen [1]. El alcance y sentido de los mismos han dado un giro gracias a la tentativa del R. P. Chenu: el año 1939, en un artículo de la «Revue Thomiste [1b], reproducido en la *Introducción al estudio de Sto. Tomás de Aquino,* enriquecido con bibliografía y admirables indicaciones metódicas, ofrece el esbozo de una interpretación de la *Suma* en cuanto a su trayectoria general. Aquellas páginas fueron ocasión para reflexionar muy seriamente sobre el verdadero problema que plantean: el de un estudio de la *Suma* desde el punto de vista de la crítica histórica, literaria y doctrinal. La mejor introducción a nuestro estudio consistirá en hacer de ellas nuestro punto de partida, examinando las reacciones que han suscitado y precisando al propio tiempo la dirección en que se orienta una investigación, a cuyo avance esperamos contribuir un tanto.

§ 1

Planteamiento del problema

El término mismo de *Suma* indica ya cuál era el objetivo que Santo Tomás pretendía. El P. Chenu hizo el resumen de la historia semántica del término y distinguió los tres elementos que la palabra encierra por el tiempo en que Sto. Tomás comenzó la redacción de su propia *Suma:* «Exponer de manera concisa, compendiada, el conjunto de un campo científico determinado (tal es el sentido primitivo); en segundo lugar organizar sintéticamente los objetos tras un minucioso análisis; por fin llevar esto a cabo de manera que la obra se adapte pedagógicamente a los estudiantes» [2]. Este triple intento queda plasmado en una expresión de feliz y densa latinidad: *Ordo disciplinae.* En efecto, basta leer con un poco de atención el prólogo general de la *Suma* para ver que eso ha sido justamente lo que Sto. Tomás pretendía. El Doctor Angélico intenta remediar los inevitables defectos de la enseñanza escolástica: la dispersión de la materia teológica supeditada a desordenadas disputas, las repeticiones, las discusiones inútiles, la imposibilidad de formarse una visión sintética de las cosas siguiendo

1. [En la síntesis de este estudio del P. Lafont hecha por G. Perini, *Un nuovo studio sul piano "della 'Summa',* Divus Thomas" 84 (1962) 280-292, se llama la atención sobre los precursores de estos estudios, entre ellos Báñez—que reduce la *Suma* a los artículos de la fe—y Juan de Santo Tomás cuya síntesis es muy semejante a la del P. Chenu.].

1b. Cfr. *Le Plan de la Somme,* R.Th. (1939) 95-108, recogido en *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (París 1950) 255-276.

2. *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (París 1950) 256.

el orden de los textos bíblicos. La redacción de la *Suma* comprueba esta intención de poner orden, de simplificar y, por lo mismo, de mejorar la enseñanza.

Toda la cuestión consiste en saber cuál es el *ordo* característico de Sto. Tomás y hasta qué punto responde a las exigencias del Dato Revelado. Antes que nada, destaquemos con el P. Chenu que para ello no basta redactar el índice analítico de las cuestiones y de los artículos de la *Suma:* «Lo que importa no es solamente el plan lógico con sus divisiones y subdivisiones, sino el ritmo interior que da vida a esta construcción después de haberla levantado» [3]. El verdadero problema es saber *por qué* tenemos ante la vista esta construcción, por qué el índice analítico es ése y no otro. Y eso no se puede lograr más que adentrándose en el trabajo mismo de invención de Sto. Tomás. La perfección de la *Suma,* desde el punto de vista de su construcción, no es un punto de partida, sino una meta; sería desconocer el mecanismo propio del espíritu humano creer que la elaboración de la *Suma* no es el resultado de un largo y difícil tanteo, constantemente reemprendido y utilizado según las exigencias del objeto. Es, pues, esencial descubrir el ritmo creador de Sto. Tomás para que, como escribe el P. Chenu, «el plan de la *Suma* sea un camino de acceso a su espíritu» [4].

Por tanto, hay que escudriñar el *Ordo disciplinae.* Y, por consiguiente, ante todo, tener en cuenta la aporía. Todo objeto de conocimiento se resiste a la sistematización, porque lo real desborda los esquemas de nuestro espíritu. Pero el objeto que ofrece mayor resistencia es la Palabra de Dios. Ante todo porque es Palabra de Dios, que no cabe dentro de las categorías humanas; bien al contrario, hay que captarla y exponerla teniendo en cuenta sus características propias. Además por el hecho de que su contenido inteligible viene dado en el contexto de una historia de la salvación de la que es imposible aislarla. Sería falso decir que el objeto de la Revelación es exclusivamente la salvación del hombre: primordialmente Dios se manifiesta a sí mismo. Pero lo hace en un lenguaje que es también proposición, vocación, salvación y que se adapta perseverantemente a las sinuosidades de la respuesta del hombre. Las contingencias históricas están imbricadas en la realidad eterna que manifiestan, hasta tal punto que no hay modo de prescindir de ellas al elaborar la teología: ¿qué sería la Revelación fuera de su contexto histórico? Pero, si admitimos este contexto en la síntesis, ¿cómo es posible que siga siendo síntesis, que sea ciencia? Porque realmente para la ciencia y la sistematización cien-

---

3. *O. c.,* 258.
4. *Ibidem.*

tífica no existe mayor obstáculo que la historia. Entra en juego el mundo de la libertad, mejor dicho de muchas libertades, puesto que se baraja la libertad de Dios, la de los Angeles y la de los hombres; mundo mal explorado por el pensamiento griego y, en todo caso, relegado por los griegos al plano epistemológicamente inferior de la opinión.

Tal es el problema que se propusieron, al igual que nosotros, nuestros predecesores medievales; hay que ver cómo se plantea en el siglo XII, el siglo apasionante de los descubrimientos y de las primeras tentativas, de las ruidosas novedades y de la absoluta fidelidad a las antiguas tradiciones [5]. En su exposición el P. Chenu se limita a mencionar dos ejemplos característicos: mientras que Hugo de San Víctor mantiene en su *De Sacramentis* el marco histórico de las diversas edades del mundo, Abelardo «elimina sin remisión todo vestigio de desarrollo histórico», distribuyendo la materia teológica conforme a un esquema que se expresa en tres palabras: *fides, caritas, sacramentum.* Pero ¿hay posibilidad de evitar la alternativa? Lo que hubiera hecho falta es hallar una forma de exposición que abarcara simultáneamente la historicidad de la fe y la unidad exigida por toda construcción científica. La preocupación por conjugar simultáneamente ambos aspectos es condición fundamental para llevar a cabo con éxito una teología, puesto que sólo así se respeta la verdad de su objeto, que es a la vez inteligibilidad e historia. La paradoja late en la entraña misma del Dato Revelado tal como él se presenta; por tanto, al exponerle, hay que mantenerla [6]. Siendo fieles a esta actitud, habremos dado un gran paso adelante en la historia de la teología cristiana.

---

5. Dos obras de síntesis nos han familiarizado con el siglo XII y la escolástica naciente: J. DE GHELLYNCK, *Le Mouvement théologique au XIIe siècle* (2 ed. 1948) y M. D. CHENU, *La théologie au XIIe siècle* (París 1958).

6. Permítasenos insistir sobre este punto. Con frecuencia se discurre en función de las siguientes equivalencias: histórico=revelado; inteligible=racional. La verdad es otra, ya que la más alta inteligibilidad se encuentra en la Revelación. Este alto contenido intelectual que el Dato Revelado encierra en sí mismo justifica en última instancia el estatuto científico de la teología. Esta no es otra cosa que la expresión de la riqueza inteligible de la Palabra de Dios en el plano de la inteligencia humana. Si en la Revelación hubiera fundamento para la reflexión intelectual, bastaría narrar la Historia sagrada.

§ 2

La solución de Sto. Tomás según el P. Chenu

Conocemos ya el problema. Veamos ahora la interpretación propuesta por el P. Chenu a la solución que da Sto. Tomás:

> «Sto. Tomás, rebasando el universo científico de Aristóteles, ha recurrido al tema platónico de la emanación y del retorno. Puesto que la teología es ciencia de Dios, habrá que estudiar todas las cosas en su relación con Dios, bien en cuanto a la producción de las mismas, bien en su finalidad: *exitus et reditus*. Magnífico recurso de inteligibilidad: toda cosa, todo ser, toda acción, todo destino, serán situados, conocidos, juzgados, en el seno de esta causalidad suprema, en la cual su razón de ser quedará plenamente manifestada bajo la luz misma de Dios» [7].

Así, pues, Sto. Tomás adoptó un esquema neoplatónico. Supongamos que pretendió ser fiel a la tradición teológica cristiana, pero lo que sobre todo intentaba era utilizar hábilmente los recursos que le brindaba dicho esquema para resolver la aporía mencionada. El tema de la emanación y del retorno permite ciertamente precisar el orden de las naturalezas con respecto a Dios, principio y fin, encasillándolas en la jerarquía de géneros y especies: he aquí la inteligibilidad formal. Por otra parte, es un esquema abierto a la historia, puesto que encaja en él el detalle concreto de la emanación (Génesis) y del retorno (Gobierno divino y actividad libre del hombre): hete aquí a la teología embebida de historia sagrada. Por supuesto que para lograrlo habría que transvasar el tema, purificarle en especial del determinismo e idealismo que le caracterizan en el neoplatonismo pagano. Eso que había empezado a hacer el Pseudo-Dionisio lo proseguía ahora Sto. Tomás. En la teología cristiana la emanación y el retorno quedan afectados por la libertad de Dios, cuyas decisiones nos son conocidas mediante la Revelación.

De ahí derivan ciertos rasgos específicos de la teología cristiana, que constituyen su estatuto propio, independientemente del instrumento filosófico adoptado. El P. Chenu señala tres. En primer lugar la inteligibilidad que busca el teólogo no consiste tanto en la necesidad lógica que caracteriza a la ciencia aristotélica cuanto en la percepción de la conveniencia del misterio. Es esta conve-

---

7. M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, 260-261.

niencia una estimación sapiencial de las armonías de la Revelación que distingue y sitúa conexiones propiamente indemostrables, pero perceptibles para el sentido de la fe y para la razón iluminada por la fe. Por eso el saber teológico está constantemente polarizado hacia la razón divina de la que depende tal economía.

Esta constante referencia a Dios de toda la materia teológica constituye el segundo aspecto de la ciencia teológica cristiana: «En efecto, el objeto de la teología no es propia y primariamente esta economía en la que de hecho el hombre recibe mediante Cristo la fe y la gracia; es Dios en su realidad íntima; toda su actividad en el decurso de la historia, todas las obras de la creación y de la re-creación, como diría Hugo de San Víctor, fiel a la *series narrationis* de la Escritura, se tratan y juzgan formalmente *sub ratione Dei*» [8]. Ya se comprende que no se trata de una consideración abstracta, sino de referir todas las cosas al Dios vivo, que es su razón de ser y su fin último.

Finalmente, dentro de esta perspectiva, la Revelación, y de manera especial la Sagrada Escritura, pueden conservar su papel de fermento vivificador; por los canales de la organización sistemática discurre toda la savia de la tradición cristiana y da vida a todo el conjunto. Es fundamental apercibirse de su presencia y no comentar la *Suma* como si fuera una metafísica de la fe.

Tal es el esquema general elegido por Sto. Tomás: *Exitus-Reditus*. Sigamos entre tanto al P. Chenu en la descripción de las grandes líneas de la construcción tomista. Apoyándose por una parte en los dos grandes prólogos de la *I.ª Pars* y de la *I.ª-II.ª*, y por otra en un texto del *Comentario a las Sentencias* que anunciaba ya su pensamiento [9], el P. Chenu hace coincidir con las dos pri-

---

8. *Ibídem*, 264.

9. Reproducimos aquí de una vez para siempre estos textos fundamentales: Prólogo de la 1 q 2: *Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum; ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo de motu rationalis creaturae in Deum; tertio de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.*

Prólogo de la 1-2: *Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, id est de homine secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.*

I, d. 2, Exp. test.: *Cum enim sacrae doctrinae intentio sit circa divina; divinum autem sumitur secundum relationem ad Deum, vel ut principium, vel ut finem, secundum quod Apc 22, 13, dicitur: Ego sum alpha et omega;*

meras partes de la *Suma* los dos términos del esquema, de manera que la tercera parte viene a precisar la impronta cristiana del retorno descrito en la segunda:

> «Tal es el plan de la *Suma teológica* y el proceso a que ha dado lugar: *Iª Pars:* la emanación, Dios el principio; *IIª Pars:* el retorno, Dios el fin; y, como quiera que de hecho, según el designio libre y absolutamente gratuito de Dios (la historia sagrada nos lo ha revelado), este retorno se hace mediante Cristo Hombre-Dios, la *IIIª Pars* estudiará las condiciones 'cristianas' del retorno» [10].

En otros términos, particularmente felices para darnos su interpretación, escribe el autor:

> «Toda criatura, y en especial la criatura humana, todo acontecimiento, y particularmente los acontecimientos humanos, están situados entre dos causas: la causa eficiente, Dios creador y conservador *(Iª Pars)* y la causa final, Dios glorificador y glorificado *(IIª Pars),* como entre las razones supremas que les dan, a nuestro entender, valor y sentido» [11].

Este planteamiento sugiere al P. Chenu tres advertencias. En primer lugar garantiza la unidad fundamental de la teología. En particular queda descartado el dualismo «dogma»-«moral»: se trata de un circuito único. En el interior mismo del ser que Dios crea libremente y le llama a Sí, hay un principio de conversión a Dios. La creación y el llamamiento condicionan la conversión, pero ésta se desarrolla según sus leyes internas: la moral es la ciencia práctica de este retorno, de la entrada en comunión de la Imagen con su Ejemplar, según un itinerario que arranca en última instancia de las Ideas divinas del universo y de cada uno. Valor profundamente religioso el de la *IIª Pars.*

En segundo lugar, la existencia y aplicación del esquema descrito por el P. Chenu motivan arreglos, desplazamientos, todo un conjunto de dispositivos arquitectónicos; él no los estudia en detalle y las *Notes de travail* del capítulo que comentamos invitan al análisis. Ciertamente haría falta repasarlos uno a uno. Pero entre ellos no se pueden pasar por alto los «elementos de teología bíblica que con demasiada frecuencia han preterido manualistas y comentaristas» [12] y que son un elemento de equilibrio necesario en el

---

consideratio huius doctrinae erit de rebus, secundum quod exeunt a Deo ut a principio, et secundum quod referuntur in ipsum ut in finem.

10. *O. c.,* 260, cfr. 266.
11. *Ibídem,* 267.
12. *Ibídem,* 271.

edificio de la *Suma;* ellos compensan ciertos desplazamientos exigidos por el orden del conjunto y necesarios para tratar racionalmente el Dato Revelado. No se puede prescindir de ellos sin resquebrajar de alguna manera la construcción en la que ocupan un lugar insustituible.

Queda la cuestión de la *III.ª Pars* y del lugar que ocupa el misterio de Cristo en la síntesis tomista. Según el P. Chenu, Cristo aparece en la *Suma* como artífice y mediador del retorno a Dios: es el Camino. Bajo este aspecto, propiamente evangélico, encuentra Cristo su lugar en la concepción teológica dominada por el tema de la emanación y del retorno. Esta actitud, que ha suscitado tantas controversias (sin que se pueda decir que ha sido exclusivamente elaborada por Sto. Tomás), supone una determinada visión de Cristo y de sus relaciones con el conjunto de la economía de la salvación. Parece ofrecer una doble ventaja: destaca el carácter contingente, es decir, fundado sobre el Amor gratuito de Dios, de la Encarnación redentora y, por consiguiente, pone de relieve el carácter histórico de la Revelación. La *III.ª Pars* es en este sentido el más fuerte contrapeso del intenso idealismo neoplatónico. Es por excelencia la reintroducción del tiempo y de la libertad en el seno mismo de la visión de lo real: nada se puede comprender plenamente sin tener en cuenta a Cristo. Pero, por otra parte, el lugar que se concede en la *III.ª Pars* a las estructuras sobrenaturales contribuye a valorar la riqueza ontológica de las mismas: «La gracia se estudia en sí misma como participación de la vida divina, sin añadir el epíteto *cristiana;* y es que, en cuanto tal, independientemente de los estados históricos, tiene su naturaleza, su estructura, sus leyes, a las que ulteriormente se ajustará la adopción filial en Cristo...» [13]. Por estos dos caminos la *III.ª Pars* llega a equilibrar el conjunto de la construcción teológica: el equilibrio necesario entre naturaleza y acontecer queda restablecido.

Si nuestra exposición es fiel, éstas son las grandes líneas de la interpretación propuesta por el P. Chenu para el esquema general de la *Suma teológica:* adopción, en un clima de libertad creadora, del tema neoplatónico de la emanación y del retorno, gracias al cual el menor elemento de la Revelación puede ser referido a Dios en su naturaleza y finalidad; incrustados en el tema, ingeniosos dispositivos de la materia teológica, elementos bíblicos que vienen a compensar el desequilibrio que trae consigo la elaboración racional del dato revelado; finalmente reconocimiento y justa apreciación de la relación naturaleza-historia gracias precisamente a la

---

13. *Ibídem,* 270.

colocación de la *III.ª Pars*. Se comprende fácilmente la conclusión que formula el autor con un discreto entusiasmo:

> «... Una suma es el más bello fruto humano de una fe señora de sí misma, y la Cristiandad no puede prescindir de ella. *Crede ut intelligas*. Por la *Suma*, su obra maestra, Sto. Tomás es considerado como el maestro de la teología y doctor de la Iglesia. En su plano la *Suma* es la plenitud del Evangelio» [14].

§ 3

La solución de Sto. Tomás según el P. Hayen

Entre las discusiones que ha suscitado la interpretación de la *Suma teológica* dada por el P. Chenu, algunas han ido al fondo mismo del problema y sus autores han hecho reflexiones sobre la legitimidad de semejante método teológico. También se han hecho críticas acerca de la interpretación de Sto. Tomás considerada en sí misma: hay quien ha creído que consideraciones de índole literaria o histórica podrían dar lugar a modificaciones bastante sustanciales en la perspectiva propuesta [15]. En general, las observacio-

---

14. *Ibídem*, 273.

15. Como ejemplos de recensiones que insisten especialmente en el fondo de la cuestión, citaremos la del P. Rondet (Rech.S.R. 1951, 153-156) y la de E. Gilson (B.Th. VIII, 5-9). El P. Rondet no acepta las razones expuestas por el P. Chenu: "Cuando las disciplinas teológicas, después de su dispersión, intentan recobrar su unidad dentro de un saber orgánico en el que cada parte viviría de la vida del todo (cfr. pág. 167), ¿no es de desear que se procure realmente organizar este saber dentro del marco de la historia de la salvación, manteniendo fuertemente en sus diversas etapas la estructura científica de la teología?" Poco más adelante el P. Rondet expresa su convicción de que "los grandes genios teológicos del porvenir volverán sobre la obra del Doctor Angélico y, sin violentarla, la organizarán más fuertemente en torno al misterio de Cristo que es a la vez el Camino, la Verdad y la Vida". Desde luego E. Gilson no comparte en este punto el optimismo del P. Rondet; después de describir el esquema propuesto por el P. Chenu y de insistir sobre el lugar que corresponde en la *Suma* al misterio de Cristo, añade: "El que se avergüenza de llegar hasta la pérdida de lo esencial de la teología tomista, se avergüenza de Sto. Tomás". Es verdad que así como el P. Rondet pensaba al escribir en los avances actuales de la teología histórica y en la dificultad de incorporarlos dentro de la perspectiva descrita por el P. Chenu, E. Gilson redactaba su recensión mientras estaba trabajando en una obra sobre Duns Scoto, que apareció después. Ni el uno ni el otro parecen haber hecho abstracción de sus personales preocupaciones a tiempo de juzgar el sistema del P. Chenu.

Pero, por otra parte, ¿es posible y deseable abstraerse de esta preocupación relativa al Misterio de Cristo cuando se investiga sobre el sentido

nes que se han hecho y que vamos a examinar seguidamente, nos parecen a la vez justificadas e insuficientes: justificadas porque llaman la atención sobre ciertos datos que el P. Chenu no ha tenido en cuenta y que permiten replantear con fruto el problema: insuficientes porque no parecen haber llegado a conclusiones verdaderamente definitivas. De todos modos, amplían la discusión e imponen una problemática que tiene en cuenta todos los elementos en litigio; además tienen la inmensa ventaja de ser ecuánimes y objetivas, ¡con lo raras que son las discusiones exentas de polémica en materia de tomismo, tan valiosas que nos podemos regocijar de hallarlas!

Los nuevos datos aportados por el P. Hayen, en su obra *Santo Tomás de Aquino y la vida de la Iglesia* [16], se reducen a tres. El autor comienza por notar que el vocabulario neoplatónico de la emanación y del retorno ha perdido mucho terreno en la *Suma teológica:* no ha sido utilizado en los diversos Prólogos y hay motivo para pensar que, al perder terreno la terminología, el pensamiento se ha orientado por otros derroteros [17]. Si Sto. Tomás hubiera construido la Suma realmente en función del binomio *exitus-reditus,* estas palabras deberían figurar en los Prólogos. Esta primera advertencia de tipo negativo halla su complemento en otras dos positivas que inducen a pensar que la herencia del *Comentario a las Sentencias* no ha sido recogida por la *Suma.* El Padre Hayen recurre al plan del *Compendium theologiae* y muestra cómo éste se divide en dos partes bien definidas: la primera, *de Trinitate,* no sólo comprende el estudio de Dios uno y trino, sino

---

del pensamiento de Sto. Tomás? A priori podemos creer que el Doctor Angélico era cuando menos tan buen cristiano como nosotros. Si Cristo no parece ocupar en su teología el puesto central que nosotros querríamos que ocupara, podemos legítimamente preguntarnos si hemos comprendido bien su teología. Así se explican las periódicas tentativas de replantear el problema. Seguramente que en el trabajo del P. Hayen que estamos analizando en este parágrafo existe esa intención subyacente. El mismo P. Chenu es demasiado sensible a esta dificultad para no aceptar el diálogo con este motivo. Cfr. B. Th. VIII 771 (1346): "Profundamente sensible al evangelismo básico de toda teología, al de los autores de mitad del siglo XIII, incluido Sto. Tomás, como al de los equipos misioneros del XX, no dejo de experimentar, yo también, cierto malestar espiritual ante semejante interpretación de la Encarnación". De suyo hacia lo que apunta es a que una motivación de esta índole sólo debe llevar a un examen plenamente ajustado y objetivo de los textos.

16. P. HAYEN, *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise* (Louvain-Paris), 1952.

17. Cfr. M. HUBERT, en B.Th. X, 66 (116): "La experiencia nos enseña que un cambio de léxico es señal de novedad de actitud o de matiz en el pensamiento tomista".

también todos los efectos creados por Dios; la segunda trata *de his quae pertinent ad humanitatem Christi*. Es, pues, un plan bipartito y hay motivos para pensar que también en la *Suma* «la división principal no está entre la *Prima Pars* y la *Secunda,* sino inmediatamente antes de la *Tertia*» [18]. El P. Hayen no explota ulteriormente este filón, a pesar de ser tan sugestivo, e indica a continuación un nuevo paralelo: el que se puede establecer entre el plan de la *Suma* y el que Sto. Tomás adopta para el Evangelio de San Juan en el Prólogo de su comentario [19]. Es fácil percatarse *a priori* del interés de esta semejanza: si fuera cierto que la *Suma* sigue las huellas de las intuiciones y la articulación misma del Evangelio de San Juan, ¡qué riqueza teológica no encerrará! Pero lo que interesa al P. Hayen en este paralelismo es la consecuencia que saca sobre la presencia de Cristo a lo largo de toda la *Suma teológica*. Según San Juan, se puede considerar a Cristo en cuanto Dios, en cuanto creador y, por fin, en cuanto hombre en los misterios de la economía de la Encarnación y de los sacramentos; todo lo llena Cristo. Otro tanto ocurre en la *Suma;* las dos primeras partes nos ofrecen bajo un determinado punto de vista una visión del Misterio de la salvación y, por tanto, de Cristo, mientras que la tercera nos da la visión complementaria. Gusta el P. Hayen de denominar abstracta y concreta respectivamente ambas visiones. He aquí cómo distingue los dos puntos de vista:

> «Llamamos conocimiento abstracto al conocimiento de lo que es verdadero independientemente de nosotros y que aún no hemos hecho nuestro mediante el consentimiento de nuestra libertad... Es concreto, por el contrario, el conocimiento hecho nuestro mediante nuestro libre consentimiento o mediante aquello que nos permita llegar realmente a dicha realidad, inaccesible a las solas fuerzas de nuestra naturaleza» [20].

Para comprender exactamente esta actitud es preciso llamar la

18. *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise.*

19. Podemos notar, a propósito de este plan, cierta libertad en la relación que él pone entre el texto de los Prólogos, y sobre todo las divisiones que éstos anuncian, y lo que Sto. Tomás hace después en el texto. También sucede con frecuencia que el prólogo de un grupo restringido de cuestiones, de artículos o de lecciones, modifica y completa el plan general anunciado en un prólogo de conjunto. Aquí tenemos el ejemplo. En el texto utilizado por el P. Hayen, Sto. Tomás propone una división tripartita. Hecho esto, cuando se pasa a la lección I del capítulo 1, se extraña uno al leer: *Evangelista Ioannes, sicut dictum est, principaliter intendit ostendere divinitatem Verbi incarnati; et ideo dividitur istud Evangelium in* duas *partes.* Bien seguro que, a poco que busquemos, encontraremos poco más adelante lo equivalente a la tercera parte, pero esto basta para demostrar que no hay que fiarse mucho de la redacción de los prólogos exclusivamente.

20. *O. c.,* 85.

atención sobre la dependencia intelectual que existe entre el Padre Hayen y el P. Maréchal. Su concepción del dinamismo de la actividad espiritual late en la visión misma de la teología y en la interpretación de Sto. Tomás. Dentro de una perspectiva total que culmina en la adhesión a Jesucristo mediante el ejercicio concreto de la vida religiosa, es preciso distinguir un punto de vista abstracto, según el cual la verdad cristiana es considerada en sí misma «antecedentemente a nuestro asentimiento, nuestra ignorancia y nuestra rebeldía», y un punto de vista concreto que acaso pueda definirse como la ciencia de nuestro caminar hacia Jesucristo mediante Jesucristo. Una nueva cita nos permitirá caer mejor en la cuenta de la aplicación de ambas categorías—abstracto y concreto—, al problema que nos ocupa: «El conjunto de la *Prima* y de la *Secunda,* donde no se habla *ex professo* de Jesucristo, se opone a la *Tertia* en la que se le llama por su nombre, como la exposición *abstracta* de lo que en Dios «es» *ab aeterno* se opone a una exposición *concreta* de lo que en el tiempo «comienza» *in aeternum* [21].

Es, pues, en su visión de conjunto, una interpretación que difiere bastante de la del P. Chenu. Esto no quiere decir que no tenga con ella muchos puntos de contacto. Así, por ejemplo, el P. Hayen piensa que «la *Prima* y la *Segunda Pars* tratan de Dios, aquélla considerándole como causa eficiente, ésta como causa final» [22]. Es una concesión de importancia.

Por el momento no intentamos criticar las posiciones adoptadas por los diversos autores que han abordado nuestro problema, sino simplemente dar un *status quaestionis*. Podemos, pues, dispensarnos de discutir el enfoque del P. Hayen, limitándonos a dar testimonio de la aportación, desde luego positiva, de su libro: desde el punto de vista literario nos ha venido a llamar la atención sobre las objeciones que se pueden proponer al ciclo *exitus-reditus* y nos ha puesto en la pista de paralelismos interesantes, susceptibles de ser explotados mucho más aún de lo que ha hecho el autor.

§ 4

La solución de Sto. Tomás según Per Erik Persson

El ambiente en que discurre el estudio de Per Erik Persson —el último a la hora de redactar esta obra [23]— es mucho más «clá-

21. *Ibídem,* 89.
22. *Ibídem,* 84.
23. P. E. Persson, *Le plan de la Somme théologique et le rapport Ratio-Revelatio,* en R.P.L. (1958), 545-572.

sico» que el del trabajo del P. Hayen. Persson lo conocía (como también el del P. Chenu), pero no parece haber captado su originalidad; no ha visto apenas el contenido exacto de la distinción abstracto-concreto e insiste sobre todo en los puntos comunes a sus predecesores. Su estudio, redactado en un francés un poco duro, es difícil de resumir. Intentaremos hacerlo con la mayor fidelidad posible, porque también aporta elementos nuevos.

Persson busca en 1 q 1 a 7 el principio organizador de toda la *Suma teológica,* y más concretamente en el texto siguiente:

> Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem.

El *ordo ad Deum,* la relación a Dios de todo lo creado, es lo que determina la disposición de la *Suma.* Por tanto, hay que precisar qué es lo específico de este *ordo,* a fin de dar con el proceso del pensamiento de Sto. Tomás.

De suyo, el tema del *ordo ad Deum* es una categoría de la mentalidad griega y no del pensamiento semítico. Los griegos siempre intentaron referir el móvil al Inmutable, lo contingente al Necesario; esta referencia era en última instancia el fundamento de la posibilidad de la ciencia. Llegaron a la cumbre al poner la bienaventuranza y la salvación en el conocimiento de Dios, Principio sin principio que realiza a la perfección el ideal de la inmutabilidad y de la inteligibilidad. Pues bien, «Sto. Tomás arranca en principio del mismo punto de partida. Por supuesto que cuanto concierne a la salvación depende de la Revelación, pero él la concibe como la comunicación de un conocimiento de Dios que sin ella resultaría inaccesible» [24]. Las diversas modalidades del *ordo ad Deum,* que culminan en el tema del conocimiento beatificante de Dios, explican por tanto la estructura de la *Suma.*

Antes de entrar a fondo en el tema así esbozado, el autor señala los puntos en que está de acuerdo y en que discrepa de las teorías de los PP. Chenu y Hayen; apuntemos tan sólo las discrepancias. Persson está de acuerdo con las críticas del P. Hayen al tema del *exitus-reditus* y subraya que la *I.ª Pars* insiste más en las relaciones de orden causal entre las criaturas y Dios que en el punto concreto de la emanación y de la procesión. Reprocha al P. Hayen el no haber valorado la importancia del tema de la causa ejemplar, tan clara, por ejemplo, en el Prólogo de la *I.ª-II.ae*; además pone

---

24. *A. c.,* 558.

en tela de juicio que la *I.ª Pars* se refiera a la causa eficiente y la *II.ª Pars* a la causa final; indica muchas cuestiones tratadas en la *I.ª Pars* que en verdad pertenecen al orden de la finalidad, tales como las misiones divinas y el gobierno divino [25]. Por tanto hay que hacer saltar estos cuadros demasiado rígidos.

Es una idea del P. Congar la que guía el avance de Persson. No hacía mucho que el P. Congar había sugerido la relación existente entre los tres modos de presencia de Dios en el mundo y las tres partes de la *Suma teológica* [26]. Así la *I.ª Pars* expone la presencia de Dios por su potencia creadora, la *II.ª* la presencia de la gracia, la *III.ª* la presencia por la unión hipostática. Desde el punto de vista del conocimiento teológico estos tres modos de presencia están vinculados entre sí, porque en la realidad los más elevados «presuponen» a los menos elevados [27]. Ahora bien, todos esos modos de presencia pertenecen al *ordo ad Deum* que tratamos de definir: «En todos estos casos de presencia divina, el elemento estructural consiste en el *ordo* causal que, según Sto. Tomás, caracteriza a Dios y al mundo» [28]. Y, por consiguiente, lo que hay que descubrir es la imbricación de las causalidades.

Hablar del *ordo* causal equivale necesariamente, dentro de la filosofía de Sto Tomás, a subrayar «el aspecto preponderante de la causa final» y, cuando se trata de la *Suma teológica,* a ver cómo se manifiesta y se destaca este predominio de la finalidad. Para la *II.ª Pars* no hay problema, porque el mismo Sto. Tomás definió su objeto: *motus creaturae rationalis in Deum* [29]. Esta definición basta para comprender que la *II.ª Pars* constituye el corazón de la *Suma teológica,* la clave de la intención de Sto. Tomás; hemos dado con el tema fundamental de su pensamiento: el contacto con el Inmutable, la bienaventuranza por el conocimiento, mediante la cual se realiza la asimilación a Dios. De la *II.ª Pars* es fácil pasar a la *III.ª:* «De esta suerte la Encarnación, así como los sacramentos, quedan dentro de la perspectiva final preponderante en razón de medios concedidos al hombre para alcanzar el fin sobrenatural

---

25. *Ibidem,* 563.

26. A.T.A. (1953) 2, n. 1, citado aquí en pág. 563.

27. Persson se acoge aquí a la interpretación sostenida por el P. Gardeil en lo relativo a la presencia de Dios en el alma y los diversos modos de la misma. Hubiera podido advertir que su punto de apoyo es fuertemente discutido, sobre todo en nuestros días. A nuestro juicio el P. Guérard des Lauriers ha defendido victoriosamente y explicitado la manera de ver del P. Gardeil en su larga recensión de la obra de Dom CHAMBAT, *Présence et Union,* en B.Th. VII, 196-214.

28. P. E. PERSSON, *Le plan de la Somme théologique et le rapport Ratio-Revelatio,* R.P.L. (1958) 564.

29. 1 q 2 pról.

que Dios le ha señalado» [30]. Queda así plenamente claro el carácter de camino, de medio, que tiene toda la economía de la Encarnación; se comprende igualmente su carácter de algún modo complementario, dentro del conjunto de la construcción de la *Suma,* acerca del cual el autor, coincidiendo con el P. Chenu, había insistido al comienzo de su trabajo [31]. Está, pues, el hombre ordenado a Dios y la economía cristiana le permite realizar esta ordenación. Queda la *I.ª Pars;* según el autor, debe ser considerada dentro de esta perspectiva final preponderante; en efecto, al estudiar la finalidad hay que distinguir el *finis cuius,* es decir, el objeto hacia el cual se tiende, y el *finis quo,* o sea, la actividad subjetivamente beatificante. La *II.ª Pars,* centrada íntegramente sobre los actos humanos, considera esencialmente el *finis quo,* pero previamente ha habido que hacer luz sobre el objeto de la finalidad humana, *finis cuius,* que no es otro que Dios; por eso la *I.ª Pars,* que trata esencialmente de Dios, pertenece también a este *ordo* causal, que se define como la finalidad universal de todas las cosas en Dios.

Tal es el *ordo ad Deum* que, según Persson, hace posible entender la *Suma teológica.* Trata ésta esencialmente de la salvación del hombre, la cual es volcada en el vocabulario del conocimiento de Dios y, por consiguiente, Dios es en última instancia el objeto de la teología, no solamente tal cual es en Sí, sino como principio y fin de toda criatura, principalmente de la criatura inteligente, directamente ordenada a El. Como resumen de su pensamiento, el autor sugiere la expresión *gubernatio Dei;* el tema del gobierno divino, con su referencia al conjunto de causalidades divinas, y principalmente a la causa final, expresa bien lo que Sto. Tomás ha querido decir y el orden que ha seguido para tratar de la materia teológica.

§ 5

Visión de conjunto y perspectivas

Los tres estudios que acabamos de reseñar con la objetividad que nos ha sido posible constituyen hoy por hoy el conjunto más

30. *A. c.,* 567 con referencia a 3 q 1 a 2.

31. Así en pág. 560: "Cuando se pasa a ésta (la *III.ª Pars*) el sistema está plenamente terminado en lo que concierne a su estructura y así debía ser para que los datos históricos fueran bien comprendidos". Poco más adelante insiste: "esquema esencialmente intemporal", "construcción puramente abstracta"; no creemos que el P. Chenu haya empleado jamás expresiones tan fuertes y esta reserva está sin duda más cerca de la verdad.

serio de investigaciones en lo que concierne a la estructura de la *Suma teológica*. Esto no es fácil apreciarlo con exactitud, dado el carácter sintético de los trabajos; sin duda alguna estas investigaciones suponen en sus autores esas «experiencias espirituales o textuales» que el P. Chenu lamentaba justamente no poder exponer en detalle [32]. Resulta difícil entrar de lleno en el espíritu de una síntesis cuando se desconocen los detalles de las etapas analíticas que la han precedido. Por eso damos con cierta reserva los resúmenes anteriores; vamos a intentar situarnos y ver cuáles son las tareas aún pendientes después de estos trabajos.

Los problemas pueden agruparse en torno a dos puntos neurálgicos: el esquema que explica el conjunto de la *I.ª Pars-II.ª Pars* y la conexión de la *III.ª Pars* con el conjunto.

1. En el punto de partida nos hemos encontrado con la solución del P. Chenu, precisa y seductora: la dependencia de las dos primeras partes de la *Suma* con respecto al tema neoplatónico del *exitus-reditus*, y la referencia a una división semejante propuesta en el *Comentario* a las *Sentencias*. Entre las objeciones suscitadas por esta teoría, nos parece oportuno destacar las siguientes:

— La pérdida de terreno del vocabulario neoplatónico, que hace cuestionable la solución.

— La indicación sobre cierta primacía del tema del conocimiento de Dios en la organización general de la *Suma*. Por nuestra parte estamos menos seguros que Per Erik Persson de que sea un tema exclusivamente griego: sin duda se trata también de un tema bíblico importante; a nuestro juicio, la verdadera cuestión consiste en saber cómo ha unido Sto. Tomás el tema bíblico y el tema de la filosofía griega. Cuestión que, por otra parte, no sólo es interesante en Sto. Tomás, sino en toda la Tradición cristiana [33]. Afirmando el primado del tema del conocimiento de Dios, segui-

---

32. M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 5.

33. He aquí lo que escribe R. ROQUES del Pseudo-Dionisio: "La doctrina del Pseudo-Dionisio gira en torno al doble problema del conocimiento de Dios y de la divinización; una divinización que es, de suyo, conocimiento de Dios; y recíprocamente, un conocimiento de Dios de por sí divinizante". Y, después de notar la vinculación platónica de la doctrina, prosigue: "También reconocemos aquí sobre todo la gran tradición gnoseológica y mística de que se alimentó durante siglos la Iglesia de Oriente" (Introducción a la edición de la *Jerarquía Celeste*, en SCH 58) (París 1958) XIX-XX. Este tema del conocimiento de Dios pertenece también, a nuestro juicio, a la tradición mística de la Iglesia de Occidente, pero transformada por San Agustín. Tendremos ocasión de ver que aún en la época de Sto. Tomás hubo que optar de alguna manera entre Dionisio y San Agustín, justamente a propósito del conocimiento de Dios, y parece que Sto. Tomás jamás dudó en quedarse con San Agustín.

mos en el terreno del neoplatonismo, pero acaso con un matiz distinto del propuesto por el P. Chenu; he aquí lo que éste escribe: «*Exitus et reditus:* evidentemente Sto. Tomás pudo encontrar en los neoplatónicos cristianos fórmulas y materiales para este gran tema y, desde luego, en la tradición dionisíaca, entonces tan viva, en la cual el tema conserva su valor ontológico y cósmico, un tanto velado en San Agustín por su antropología psicológica y moral» [34]. Ahora bien, de hecho el tema del conocimiento parece implicar un neoplatonismo de tendencia psicológica y moral más que cósmica. También es posible que abarque la síntesis de ambas. En todo caso no parece que la tradición dionisíaca tenga tanto influjo como parece dar a entender el P. Chenu.

— La tercera objeción es en realidad la más importante. Si repasamos las observaciones de los diversos autores, tendremos la impresión de encontrarnos en todas las síntesis con un punto débil: los textos hacen saltar el esquema demasiado rígido de las causalidades trazado por el P. Chenu y el P. Hayen: *I.ª Pars* = causa eficiente; *II.ª Pars* = causa final. Uno se pregunta si los autores creen realmente en estas equivalencias, puesto que uno y otro citan el Prólogo de la *I.ª-II.ae*, que habla exclusivamente de ejemplaridad. No cabe duda de que es imposible separar las causas, si bien cada una debe conservar su significación formal propia. Por otra parte, Persson ha notado cómo en la *I.ª Pars* hay cuestiones que atañen a la finalidad y no a la eficiencia; y se podría ampliar fácilmente su lista [35]. Es, pues, probable que el juego de las causalidades en la construcción de la *Suma* sea mucho más complejo y flexible de lo que dan a entender las equivalencias en cuestión. Esta puntualización implica a su vez una crítica bastante severa de las posiciones que Persson mantiene en su propia síntesis; ciertamente, la causa final es «preponderante» en el tomismo, aunque cabe preguntar hasta qué punto exactamente. Pero el teólogo escandinavo parece convertir esta preponderancia en una exclusiva y no se ve muy claramente el papel de las otras causalidades en la exposición que él hace. Por ejemplo, escribe a propósito del *esse* creado: «El primer *effectus* de la causalidad divina es el *esse* de la cosa creada, pero este efecto en última instancia está enmarcado desde el punto de vista final preponderante, a la manera, por decirlo así, de un primer paso que orienta la cosa creada hacia su

34. *O. c.*, 262.

35. Salvo error de nuestra parte, ni uno sólo de nuestros autores ha insistido sobre el hecho tan significativo del estudio de los Angeles: su ser, su destino, su misión se agotan en la *I.ª Pars*. Otro tanto ocurre con el estudio de la creación material.

fin» [36]. He aquí una afirmación que bien merecía alguna cita justificativa, ya que resulta demasiado extraña; por nuestra parte, nos permitimos dudar de que sea fácil dar esas citas: el orden del *esse* y del *operari* (que se define por la finalidad) se distinguen bien claramente en Sto. Tomás. Igualmente el autor se empeña en reducir a la causa final la ejemplaridad de que se habla en el Prólogo de la *I.ª-IIae* [37].

Está claro que, si rechazamos el esquema de los PP. Chenu y Hayen, así como la reducción a la causa final de Per Erik Persson, tenemos que replantear el problema en su totalidad. Pero ¿exigen los textos semejante repulsa? Vamos a ver, entrando en la segunda cuestión propuesta, es decir, la del lugar que corresponde a la *III.ª Pars*, que los textos la imponen efectivamente y más aún de lo que Persson cree.

2. Contra la idea de una *III.ª Pars*, considerada más o menos como pieza ligada a las anteriores, el P. Hayen hace valer el paralelismo que ofrecen el plan del *Compendium theologiae* y el Prólogo del comentario al Evangelio de San Juan. Recuérdese que en la primera de estas obras una división bipartita de la materia determina dos compartimentos: el misterio de la Trinidad (que comprende también el misterio de la creación y el de la finalidad de las criaturas espirituales) y el misterio de la Encarnación. De ahí concluye el P. Hayen la unidad de la *I.ª* y de la *II.ª Pars*, de manera que comience una nueva etapa a partir de la *II.ª Pars*.

Es extraordinariamente interesante la alusión al plan del Evangelio de San Juan, pero no creemos que la aplicación que de ella hace el P. Hayen sea conforme al texto. Por ejemplo, nos encontramos con que el P. Hayen hace el siguiente paralelismo:

> IIª tractat de motu rationalis creaturae in Deum, «de imagine»:
>
> id est de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium;
>
> = «amplitudo» contemplationis: insinuat quomodo omnis terra est plena maiestate eius... [38].

---

36. P. E. Persson, *Le plan de la Somme théologique et le rapport Ratio-Revelatio*, en R. P. L. (1958) 566.

37. *A. c.*, 570, n. 73.

38. *O. c.*, 84. Las notas críticas que siguen estaban ya redactadas antes de conocer las observaciones análogas del R. P. Guindon, en *La Théologie de saint Thomas dans le rayonnement du Prologue de saint Jean*, en RUO (1959) 17-19. El P. Hayen tuvo conocimiento de ellas y las aceptó en parte en *La Structure de la Somme théologique et Jésus*, en "Sciences Ecclésiastiques" (1960) 74. Rechaza, sin embargo, que haya en el *Comentario al Prólogo de San Juan* elemento alguno equivalente a la *IIª Pars*. Nosotros

A primera vista no está muy clara la equivalencia de los términos puestos en relación: ¿qué correspondencia puede haber entre el libre albedrío del hombre y su ejercicio con la plenitud de la majestad de Dios en la tierra? Puede muy bien concebirse, pero se requiere para ello una explicación complementaria. Ahora bien, si volvemos al texto, nos encontramos con lo siguiente:

> In secunda vero parte insinuat quomodo «omnis terra est plena maiestate eius», cum dicit: «omnia per ipsum facta sunt» [39].

Así, pues, el texto completo habla de la potencia creadora del Verbo. No se trata de la actividad del hombre. De hecho, si nos remontamos un poco más arriba, vemos que para Sto. Tomás la contemplación de San Juan es «amplia» porque se extiende hasta la potencia del Verbo creador:

> Tunc enim contemplatio ampla est, quando in causa potest aliquis considerare omnes effectus ipsius causae; quando scilicet non solum essentiam causae, sed etiam virtutem eius, secundum quam se ad multa diffundit, cognoscit [40].

Y he aquí el comentario de la cita de Ezequiel:

> Et plena erat omnis terra maiestate eius, id est tota plenitudo rerum et universi est a maiestate eius, et virtute Dei, per quem omnia facta sunt et cuius lumine omnes homines venientes in hunc mundum illuminantur [41].

En esto no parece que quepa duda alguna: la *amplitudo contemplationis* dice relación a la potencia creadora; si se pretende encontrar en la *Suma teológica* alguna correspondencia con ella, habrá que pensar en la cuestión 44 y siguientes de la *I.ª Pars*.

Admitamos por un momento, a título de hipótesis, la realidad de esta nueva correspondencia: ¿qué sucede con las otras dos partes que Sto. Tomás distingue en el Evangelio de San Juan? Ante todo es cuestión de la *altitudo contemplationis*, del ápice de la contemplación. Naturalmente se trata de la contemplación de Dios en Sí mismo:

> Altitudo et sublimitas contemplationis consistit maxime in contemplatione et cognitione Dei [42].

---

creemos que en este punto como en otros el P. Guindon tiene razón contra el P. Hayen y por eso ponemos aquí en detalle lo que habíamos redactado antes de la eclosión de la controversia.

39. *In Ev. Ioh. Prol. S. Thomae*, n.º 10, citado en pág. 82.
40. *Ibídem*, n.º 7.
41. *Ibídem*.
42 *Ibídem*, n.º 2.

Filosóficamente hablando, esta contemplación corresponde a la metafísica, es decir, a la ciencia de las substancias separadas y principalmente de Dios. Aquí Sto. Tomás piensa exclusivamente en Dios, puesto que se fija en la sublimidad de la contemplación desde las primeras líneas del Prólogo de San Juan. Es, pues, casi seguro que de existir correspondencia entre esta primera parte del Evangelio de San Juan y la *Suma*, hay que pensar en las 43 primeras cuestiones de la *I.ª Pars*.

Queda la contemplación perfecta: *perfecta contemplatio:*

> Tunc enim contemplatio perfecta est, quando contemplans perducitur et elevatur ad altitudinem rei contemplatae: si enim remaneret in infimis, quantumcumque alta ipse contemplaretur, non esset contemplatio perfecta. Ad hoc ergo quod sit perfecta, oportet quod ascendat et consequatur ipsum finem rei contemplatae, inhaerendo et assentiendo per affectum et intellectum veritati contemplatae [43].

Hemos llegado por fin a la actividad de la criatura racional y, traduciendo a Sto. Tomás en lenguaje moderno, a su promoción por la implicación de su libertad. Promoción, además, en la que Santo Tomás considera sobre todo el término, que consiste en la asimilación a Dios por el conocimiento y el amor. ¿No es éste el clima propio de la *II.ª Pars?* Cabría pensarlo, máxime porque Santo Tomás acaba confirmándonos en esta oponión:

> Perfectionem namque contemplationis habet scientia moralis quae est de ultimo fine [44].

Pero haríamos mal ateniéndonos pura y simplemente a esta equivalencia: *perfectio contemplationis* = *II.ª Pars*. En efecto, el texto tampoco se atiene, sino que añade otra cosa:

> Quia ergo Ioannes non solum docuit quomodo Christus Iesus, Verbum Dei, est Deus super omnia elevatus et quomodo omnia per ipsum facta sunt, sed etiam quod per ipsum sanctificamur, et ei per gratiam quam nobis infundit inhaeremus, dicit «De plenitudine eius omnes nos accepimus gratiam pro gratia». Ideo apparet, quod sua contemplatio perfecta fuit.

Parece, pues, que dentro de esta perfección de la contemplación queda incluida la mediación de Cristo. Y así es realmente, de la manera más completa que se pueda desear; todo el misterio de la Iglesia está sugerido en las líneas que siguen inmediatamente:

---

43. *Ibídem*, n.º 8.
44. *Ibídem*, n.º 9.

Et haec perfectio ostenditur, cum subdit: Et ea quae sub ipso erant replebant templum. Nam, sicut dicitur 1 Cor 11, 3 caput Christi Deus. Quae ergo sub Cristo sunt, sunt sacramenta humanitatis, per quae fideles replentur plenitudine gratiae. Sic ergo ea quae sub ipso erant replebant templum, id est fideles qui sunt templum Dei sanctum, sicut dicitur 1 Cor, 3, 18 inquantum per ipsius sacramenta humanitatis, fideles Christi omnes de plenitudine gratiae ipsius accipiunt [45].

He aquí colocados bajo la misma rúbrica—*perfecta contemplatio*—, todo el orden del fin último y de Cristo mediador con-su complemento inseparable, la Iglesia constituida en Templo de Dios por los Sacramentos de la humanidad de Cristo. ¿No tenemos aquí el objeto conjunto de la *II.ª Pars* y de la *III.ª*? Tanto que, en definitiva, si se quiere hacer una tabla de correspondencias entre el plan que se desprende del Evangelio de San Juan y el plan de la *Suma*, nos daría el siguiente resultado [46]:

Altitudo contemplationis
— insinuat nobis Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum;
— congnitionem Dei secundum quod in se est (1 q 2-43).
Amplitudo contemplationis
— insinuat quomodo omnis terra plena est maiestate eius;
— ea quae pertinent ad processum creaturarum ab Ipso = cognitionem Dei secundum quod est principium rerum et finis earum 1 q 44-119).
Perfectio contemplationis
— manifestat quomodo ea quae sub ipso erant replebant templum; —de motum creaturae rationalis in Deum et de Christo qui, secundum quod homo, est nobis via tendendi in Deum (*IIª* et *IIIª*).

Como se ve, el paralelismo entre estos dos planos conduce a conclusión diferente de la que se podría obtener comparando el plan del *Compendium* con el de la *Suma*. Mientras que esta última comparación inducía al P. Hayen a subrayar la separación existente entre la *II.ª Pars* y la *III.ª*, el análisis que acabamos de hacer, si es exacto, nos lleva a introducir un corte no menos real entre la *I.ª Pars* y el resto de la *Suma*. Espontáneamente surge una doble cuestión: ¿es aceptable este nuevo modo de ver, o más bien habrá que abandonar sin más el paralelismo propuesto entre el plan

45. *Ibídem*, n.º 8.
46. En este cuadro empleamos las expresiones de 1 q 2 pról., sin pretender una exégesis de estas fórmulas. Las empleamos como medios de expresión práctica.

de la *Suma* y el plan esbozado en el Comentario al Evangelio de San Juan?; y, si es aceptable, ¿habrá que renunciar a la otra cesura o son ambas posibles y compatibles?

Evidentemente, no podemos responder a estas preguntas antes de volver personalmente sobre los textos, prescindiendo de todo apriorismo acerca de la relación que pueda haber entre las diversas partes de la *Suma* y las causalidades metafísicas. La crítica de los puntos de vista del P. Hayen nos coloca ya a las puertas del asunto. El balance que acabamos de realizar sobre el estado actual de la cuestión pone de manifiesto que el problema del plan de la *Suma,* tan claro en apariencia, es en realidad complejo y merece una revisión más detallada. No pretendemos, pues, abordar aquí los grandes complejos que presenta la *Suma teológica*; intentaremos estudiar en detalle su organización interna, delimitar las categorías teológicas o filosóficas que en ella parecen destacar. Procuraremos descubrir conexiones, coherencias, la razón de determinadas actitudes. Seguramente el trabajo analítico que vamos a emprender podrá parecer en ocasiones engorroso o complicado, pero no es posible evitarlo y cabe esperar que dará resultados tanto más sólidos cuanto más cuidadosos hayan sido los análisis.

Antes de emprender este trabajo, debemos indicar los dos procedimientos de investigación que emplearemos en la medida de lo posible: en primer lugar el de la comparación entre las diversas construcciones contemporáneas a la *Suma.* Es sabido que Sto. Tomás no escribió solamente una *Suma teológica,* sino tres: el *Compendium theologiae,* cuya fecha de composición no es segura; la *Suma contra gentiles,* escrita entre 1259 y 1264, y nuestra *Suma teológica.* Por fortuna, nunca siguió el mismo rumbo y, gracias a ello, el intérprete puede abrigar la esperanza de sacar partido de las diferencias. Por otra parte, la generación precedente había producido dos *Sumas* y cabe pensar que el Doctor Angélico las conociera: la *Suma teológica* del franciscano Alejandro de Hales y Juan de la Rochelle, así como la *Summa prior* de San Alberto Magno; también recurriremos a ellas. El segundo procedimiento consiste en la búsqueda de las fuentes; cuando se trata de un autor como Sto. Tomás, hay que obrar en esto con cautela, puesto que el doctor Angélico se va haciendo gradualmente más personal en su reflexión y en su método, lo cual no obsta para que en muchos casos parezca haber seguido de cerca la orientación de la Escritura, del dogma o de determinados monumentos de la Tradición; el análisis demostrará que estos casos son decisivos.

CAPITULO I

LA LUZ DE DIOS

Para lograr un primer contacto con el espíritu y los métodos de la *Suma teológica* y formarse una idea general de cómo procede el pensamiento que la anima, es evidentemente necesario recurrir al Prólogo de la cuestión 2. Sto. Tomás comienza por reafirmar la *intentio,* es decir, el propósito, el intento de la teología:

> Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae.

Teología es conocimiento de Dios, no sólo porque Dios es naturalmente el objeto esencial de su estudio, sino porque todas las cosas se consideran a la luz de Dios, en su relación con Dios y, por tanto, en cuanto le manifiestan. Late aquí una actitud importante que de momento nos contentaremos con enunciar; esperaremos a la conclusión de nuestro trabajo para juzgar del rigor y de la persistencia con que Sto. Tomás ha aplicado este principio metódico: referir lo más inmediatamente posible a Dios todas las cuestiones teológicas. Desde el primer momento, sin embargo, este Prólogo nos indica, en dos niveles sucesivos, cómo quiere Santo Tomás aplicar su enfoque fundamental de la teología. Ante todo, las grandes divisiones de la *Suma* están hechas en función de Dios:

> Primo tractabimus de Deo; secundo de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.

En segundo lugar, la división de la primera parte, cuyo objeto inmediato es Dios, también está hecha en función de Dios:

> Consideratio de Deo tripartita erit. Primo namque considera-

bimus ea quae ad divinam essentiam pertinent; secundo ea quae pertinent ad distinctionem personarum; tertio, ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso.

Está claro que es Dios el objeto inmediato de las dos primeras hojas de este tríptico, Dios uno y trino, pero este Prólogo nos indica también el sentido general que ha de tener el estudio de las criaturas, que comienza a partir de la cuestión 44: se trata de Dios creador. No cabe duda de que aquí presenta Sto. Tomás las cosas de esa manera. Tenemos que confrontar el contenido de esos textos programáticos.

Las indicaciones que hace el Doctor Angélico al comienzo de la *I.ª Pars* nos imponen un método de examen: en un primer capítulo estudiaremos la organización de las dos secciones sucesivas, dedicadas a la Unidad y a la Trinidad divina, e indagaremos las razones y el valor de esa organización; consagraremos seguidamente otro capítulo a la sección sobre Dios creador, y así quizá podamos ya establecer conclusiones sobre el sentido de la *I.ª Pars*.

§ 1

El ser de Dios

Circa vero essentiam divinam, primo considerandum est an Deus sit; secundo quomodo sit, vel potius quomodo non sit; tertio considerandum erit de his quae ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia et voluntate et potentia.

Este Prólogo de la cuestión 2 nos indica cómo prevé Sto. Tomás la organización de su estudio sobre la esencia divina. Como punto de partida, se esfuerza por precisar el significado de la afirmación de la existencia de Dios, remontándose del ser creado al Ser increado mediante el análisis de las diversas causalidades. Una vez asegurada y justificada esta afirmación de la existencia, el Doctor Angélico escudriña lo que él llama en la *Suma contra Gentes* las *condiciones* de Dios [1]; lo hace sirviéndose de una distinción aparentemente simple: primero considera el ser de Dios desde el punto de vista negativo, luego analiza la actividad divina por analogía con la actividad de la criatura espiritual. Entre ambas secciones, pero vinculadas a la primera, introduce una cuestión sobre

1. I *C.G.*, 14. [Sobre estos temas, cfr. R. Poirson, *Réflexions sur les six premières questions de la "Somme théologique", particulièrement Iª p., q. 2, a. 2, ad 2um*, en "Rev. Sc. Rel." 36 (1962) 185-195]

el conocimiento de Dios, esbozada ya en el Prólogo a la cuestión 3:

> Quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Primo ergo considerandum est quomodo non sit; secundo quomodo a nobis cognoscatur; tertio quomodo nominetur.

Comprenderemos mejor sin duda el alcance de esta organización, si la comparamos con lo que hace el Doctor Angélico en sus dos *Sumas* anteriores: el *Compendium theologiae* y la *Suma contra Gentes*. Estas dos obras parecen enfocar desde una misma perspectiva lo concerniente al estudio de Dios. La originalidad y significación de la *Suma teológica* resaltarán más al confrontarla con los primeros ensayos sobre toma de posiciones [2].

Ser y Atributos de Dios en el Compendium theologiae *y la* Suma contra Gentes.

Al estudiar una tras otra las dos primeras *Sumas* de Sto. Tomás en lo concerniente al ser y atributos de Dios, se comprueba la existencia de cierto número de puntos comunes entre ambas; los enunciamos aquí, antes de dar algunos detalles sobre cada uno:

— predominio de la prueba de la existencia de Dios partiendo del movimiento;

— organización de los atributos divinos en torno a la inmutabilidad y simplicidad;

— importancia del valor que da al atributo de perfección para contrapesar la consideración negativa de Dios y establecer un fundamento lógico para las atribuciones divinas;

— estudio de los atributos operativos a continuación de los otros sin distinguir una nueva sección.

---

2. Esta confrontación ha sido ya hecha en parte por el P. DE GUIBERT en su libro *Les Doublets de saint Thomas* (París 1926) 28-29, y sobre todo por el P. Roger GUINDON en su trabajo *A propos de la chronologie du Compendium Theologiae de Saint Thomas d'Aquin*, en RUO (1956) 201-203. Aquí volvemos sobre ella y la completamos. El conjunto de indicios que iremos dando a lo largo de esta obra, y especialmente en el capítulo II, en lo relativo a la fecha de composición del *Compendium*, nos llevan en la dirección indicada por el P. Guindon: probablemente se trata de una obra de juventud, anterior incluso a la terminación de la *Suma contra Gentes*. [P. GLORIEUX, *La christologie du compendium theologiae*, en "Scien. ecclés." 13 (1961) 7-34, vuelve a insistir en la data de 1270; pero su argumentación parece insuficiente a C. VANSTEENKISTE, *Spigolature tomistiche della prima metà del 1961*, en "Angelicum" 38 (1961) 413-414].

Sto. Tomás se ocupa ante todo de la existencia de Dios. En la *Suma contra Gentes* unas consideraciones sobre método preceden a la prueba propiamente dicha; equidistante de dos extremos erróneos, el Doctor Angélico demuestra que la existencia de Dios no es evidente por sí misma y que puede demostrarse racionalmente [3]; en el *Compendium* no existe lo equivalente a estos preliminares. La prueba misma de la existencia de Dios es la prueba aristotélica que concluye la existencia de un Primer Motor; en el *Compendium* esta prueba está sólo esbozada; en la *Suma contra Gentes* presenta una elaboración muy personal de la prueba de los *Físicos* de Aristóteles, interpretada sin duda con ayuda del comentario de Averroes [4]. Esto es lo esencial de lo que en ambas obras quiere Sto. Tomás decir acerca del *an sit Deus*. En la *Suma contra Gentes* el Doctor Angélico añade otros elementos tomados de Aristóteles o de San Juan Damasceno, pero no los desarrolla y no parece que tengan un valor fundamental para la subsiguiente deducción de los atributos divinos [5].

Estos, en efecto, parecen tener como único principio de donde derivan la condición de Primer Motor asignada a Dios. Sto. Tomás propone primero una serie de atributos derivados de la inmovilidad del Primer Motor; finalmente trata de la inmutabilidad y de la eternidad de Dios. En el *Compendium* encontramos una serie de pequeños capítulos: Dios es inmóvil, eterno [6], necesario; existe siempre y no conoce sucesión [7]. En seguida se advierte el carácter agustiniano del estudio de estos primeros atributos. Como acertadamente nota E. Gilson, para San Agustín la significación del ser de Dios implica lo inmutable y lo eterno [8]; vinculando estos atributos a la condición de Primer Motor, ¿habrá querido San-

---

3. I *C.G.*, 10-12.

4. Cfr. a este propósito las reflexiones de D. SALMAN, en B.Th., IV, 606-610 (937).

5. Debemos subrayar esta desproporción entre el amplio desarrollo de la prueba por el movimiento y la simple mención de las pruebas por la causa eficiente, los grados del ser y la causa final. Luego habremos de concluir que el equilibrio de las "cinco vías" aún no se había logrado plenamente cuando Sto. Tomás redacta el comienzo de la *Suma contra Gentes*.

6. El P. GUINDON, *o. c.*, 203, ha demostrado cumplidamente contra el P. A. R. Motte que el cap. V, *Quod Deus est aeternus*, debe ser considerado como auténtico.

7. Cap. IV-VIII.

8. E. GILSON, *Le Thomisme* (4 ed., París 1942) 73-76, 148. Es exacto que tanto en San Agustín como en Aristóteles el atributo esencial de Dios es la inmutabilidad. Para dar superior categoría a otro atributo no cabe duda de que hay que modificar el carácter de la prueba de la existencia de Dios; es lo que hace en la Suma el Doctor Angélico.

to Tomás dar una fundamentación aristotélica a esta doctrina clásica? Sea de ello lo que se quiera, lo cierto es que encontramos esta serie de atributos en la *Suma contra Gentes*; va precedida de una investigación metodológica, que precisa el carácter negativo de los atributos divinos, al término de la cual se afirma la inmovilidad [9]; el capítulo siguiente da en el mismo orden que el *Compendium* los atributos que de ella derivan [10].

Tras esta serie sobre la inmovilidad divina comienza otra en torno a la simplicidad, cuyo fundamento en ambas obras es la negación en Dios de toda distinción entre acto y potencia [11]. La negación de esta composición primordial entraña evidentemente la exclusión de todas las demás. Parece que el *Compendium* es en este punto menos sistemático que la *Suma contra Gentes;* en las dos obras los textos fundamentales giran en torno a la identidad en Dios de la esencia y la existencia, y sobre la consecuencia que de ello fluye: Dios no cae dentro de género ni especie, no es género ni especie de cosa alguna. Pero no parece que el *Compendium* desarrolle el tema de manera completa; por ejemplo, la negación en Dios de toda composición de substancia y accidente viene mucho más atrás y está curiosamente vinculada a la perfección divina [12].

La perfección divina viene a contrapesar la cadena de determinaciones negativas de la esencia de Dios; en el *Compendium* tiene por objeto precisar el valor del atributo de infinitud: no se trata del infinito negativo que pertenece al orden de la cantidad, sino del infinito en perfección [13]. En la *Suma contra Gentes* la perfección viene a precisar el sentido del atributo de simplicidad y poner de manifiesto su riqueza; dicha perfección permite afirmar a continuación la semejanza divina que hay en las criaturas [14]. Esta idea de semejanza fundamenta a su vez la multiplicidad y el valor de los nombres con que podemos designar a Dios.

A esto se reduce el paralelismo que se puede establecer entre las dos deducciones de atributos divinos. La del *Compendium* es evidentemente menos elaborada y menos precisa que la de la *Suma contra Gentes;* en concreto cabe destacar una omisión importante: después de haber tratado de los Nombres divinos, el *Compendium* prosigue con los atributos operativos; la *Suma contra*

---

9. I *C.G.*, 14.
10. I *C.G.*, 15 reproduce con la mayor exactitud los capítulos IV-VIII del *Compendium* aun en el detalle de los argumentos.
11. *Comp.* 9; I *C.G.*, 16.
12. *Comp.* 23.
13. *Comp.* 20.
14. I *C.G.*, 28 y 29.

Gentes intercala no sólo los atributos de unidad y de infinitud de los que aún no había hablado, sino también el atributo de bondad, que por definición está estrechamente ligado al de perfección. Es sumamente curioso que este atributo ni siquiera haya sido mencionado en el *Compendium*.

Ser y atributos de Dios en la Suma teológica

La rápida encuesta que acabamos de hacer nos permite poner mejor de relieve la originalidad de la actitud adoptada en la *Suma* en la elaboración del estudio de Dios. Pero también nos plantea una cuestión: ¿Por qué Sto. Tomás ha dado a su estudio una estructura mucho más robusta? Porque cabe destacar cuatro nuevas características en el mismo:

— la afirmación de la existencia de Dios se funda sobre una base mucho más amplia; deja de ser exclusiva la prueba del movimiento, y la exposición de las cinco vías enriquece el contenido de la afirmación de la existencia;

— se introduce una distinción entre el ser y el obrar de Dios, coincidente con el predominio de una vía de negación para los atributos entitativos y otra vía de afirmación para los atributos operativos;

— en cada una de las dos secciones se comprueba una nueva organización de los atributos, en función de la analogía que entra en juego;

— por fin, la investigación sobre los Nombres divinos, separada del atributo de perfección, está vinculada a una cuestión sobre el conocimiento de Dios en la que domina el tema de la visión beatífica.

Podemos, pues, decir que se trata, en conjunto, de una total refundición del estudio de Dios. Ello nos obliga a inquirir las razones que ha tenido para hacerla. La tarea es delicada; consiste en definitiva en descubrir la trayectoria del pensamiento de Sto. Tomás, en dar con los procesos inductivos que le han llevado a presentar de otro modo la doctrina; ahora bien, es sabido que Santo Tomás apenas deja traslucir el proceso íntimo de sus reflexiones. Hay otra dificultad y es que la doctrina acerca de Dios en la *Suma teológica* ha sido estudiada con mucha frecuencia por los comentaristas, lo cual contribuye a aumentar con razón las dudas sobre el sentido de los textos de Sto. Tomás y sobre la interpretación que de ellos nos dan, porque, ciertamente, la unanimidad está muy lejos de darse, por ejemplo, sobre el sentido de las cinco vías.

Las cinco vías

Santo Tomás mantiene al comienzo de la cuestión 2 las consideraciones metodológicas que había desarrollado en *Contra Gentes* sobre el nivel epistemológico de las pruebas de la existencia de Dios. Al margen de los dos primeros artículos e independientemente de ellos, debemos precisar ante todo cuál es el enfoque de las cinco vías. La respuesta a la cuestión *utrum Deus sit* es susceptible de matices distintos, según el punto de vista en que uno se coloque. El filósofo llega a la afirmación de la existencia de Dios guiado por su preocupación de comprender el ser; arranca de la realidad, física o metafísica, interpretada con la ayuda de los primeros principios; el objeto formal inmediato de su investigación no es Dios, sino el ser, dato de la experiencia que no halla plena justificación sin Dios. El apologeta, por el contrario, hace de la existencia de Dios el objeto inmediato de su prueba e intenta hacer resaltar el valor ineludible de la misma; se apoya en una serie de argumentos ciertamente objetivos, pero, sobre todo, convincentes. Finalmente, el teólogo, a través de los razonamientos que le permiten afirmar la existencia de Dios, busca un punto de apoyo para entender teológicamente a Dios; tales razonamientos le esclarecen el sentido de la existencia de Dios y le permiten una investigación ordenada de la realidad divina. Aunque Sto. Tomás escribe *Deum esse quinque viis probari potest,* y aunque sus pruebas hayan sido a menudo interpretadas desde un punto de vista filosófico o utilizadas en apologética, su intención en la *Suma* es ciertamente la del teólogo: lo que pretende el Doctor Angélico es estudiar la gran Revelación hecha por Dios a Moisés en el Sinaí: *Ego sum qui sum* [15]. Esta es la razón por la que creemos que el número y el orden de las pruebas que examina en el artículo 3 no obedecen al azar: tienen para el teólogo un valor revelador. La misma conclusión fluye del hecho de que Sto. Tomás haya intercalado en el

15. A las investigaciones de Etienne Gilson debemos el haber precisado el nivel epistemológico de los argumentos racionales de Sto. Tomás. Su trabajo sobre lo *Révélable* (*Le Thomisme,* 9-40) ha hecho luz definitiva en este punto. En lo que concierne a las cinco vías, éstas son verdaderamente la elaboración de una teología del Exodo. El trabajo de Sto. Tomás representa la cima en el esfuerzo de la tradición judeo-cristiana para interpretar el sentido teológico del Nombre divino. Desde este punto de vista es muy de notar que Ex. 3, 14 sea citado en el *sed contra* de nuestro artículo y que de nuevo sea recogido al final de la cuestión 3 (a. 12: *utrum hoc nomen Qui est sit maxime nomen Dei proprium,* s. c.). Cfr. también *Le Thomisme,* 120, y *Maïmonide et la Philosophie de l'Exode,* en "Medieval Studies", 13 (1951) 223-225.

tercer puesto de la serie una prueba fundada en lo posible y lo necesario, la cual no figura en la nomenclatura de la *Suma contra Gentes;* es verdad que la hallamos más adelante en esta obra para fundamentar el atributo de eternidad, pero es notable que Santo Tomás la haya unido aquí a las otras, concediéndole un puesto determinado en lugar de colocarla simplemente a continuación de las otras [16].

A nuestro modo de ver, el orden que presentamos se pone de manifiesto de manera bastante obvia examinando el texto: Santo Tomás sigue dando el lugar de honor en el punto de partida a la prueba del movimiento, utilizada casi en exclusiva en las obras anteriores:

> Prima autem et manifestior via est quae desumitur a parte motus.

Pero el Angélico sitúa su análisis del movimiento en un plano metafísico, en función de la división fundamental de acto y potencia; por eso le es posible referir todo movimiento a un ser en acto. De lo cual se deduce lo que significa una afirmación de la existencia de Dios respecto de la división fundamental del ser en acto y potencia. Sto. Tomás no explota a continuación esta referencia, a la que, por el contrario, veremos que alude constantemente a partir de la cuestión siguiente. Aquí mantiene la línea de la prueba y concluye la existencia del Primer Motor. Sin embargo, este tema del Primer Motor no jugará papel alguno en el análisis de los atributos divinos, mientras que el tema del Ser Primero, Acto Puro, aparece constantemente [17]. Ahora bien, el fundamento de este tema es precisamente la interpretación metafísica que aquí da del movimiento y de su relación con el acto. Nuestra conclusión es, pues, que la prueba por el movimiento, aparte su mayor amplitud y claridad, ha sido mantenida en el primer lugar por Sto. Tomás porque también en el plano metafísico tiene la mayor universalidad y da pie para denominar a Dios como Acto Puro.

---

16. Para destacar el "carácter empírico" de las cinco vías, el P. A. R. MOTTE se apoya en el hecho de que se hallan esbozadas en los capítulos XIII y XV del libro primero de la *Suma contra Gentes*. ¿Puede considerarse prueba suficiente "que ninguna idea sistemática determina a priori la elaboración de las mismas"? Hay que tener también en cuenta la falta de equilibrio entre las diversas vías mencionadas. Por último, el desplazamiento de la argumentación relativa a la 3.ª vía y su colocación en el lugar preciso abogan por el contrario a favor de una elaboración madura y consciente. Cfr. *A propos des cinq voies*, en RSPT, 27 (1938) 577-582.

17. La cualidad de Primer Motor ni siquiera sirve para la deducción del atributo de inmutabilidad, 1 q 9 a 1.

Si la primera vía destaca entre las otras por su carácter más general y su alcance más universal, las otras cuatro parece por el contrario que deben ser consideradas en conjunto; a nuestro entender, constituyen una primera valoración de la causalidad universal de Dios sobre lo real. Sto. Tomás se apoya ante todo en la experiencia de la causalidad eficiente en los seres creados y desde ella se remonta a la causalidad eficiente universal de Dios. Las dos vías siguientes arrancan de elementos que pertenecen a la estructura formal de los seres creados: cabe advertir en ellos alguna imperfección, el carácter de posibilidad metafísica y una limitación en el ser; ello permite remontarse hasta las características formales del Ser de Dios, necesario y perfecto. Finalmente, la quinta vía se sitúa en el plano del dinamismo de los seres creados, el cual sólo se explica dentro de la perspectiva del gobierno divino, que nos sitúa dentro del cuadro de la finalidad.

No tenemos el propósito de presentar aquí un comentario detallado de las cinco vías ni el proceso racional propio de cada una; pretendemos tan sólo determinar el sentido de su organización de conjunto. Pensamos, pues, que estas vías, ante todo, establecen la primacía de Dios en el plano del acto y, después, simultáneamente, en el plano de las diversas causalidades: Dios es el Primero en la línea de las varias influencias que se conjugan en el orden del ser; es el Principio y el Fin en el orden de la existencia y de la dinamicidad; es también Principio y Modelo en el orden de la participación del ser y de los grados de perfección. Estas vías parecen, pues, indicarnos los faros de la inteligencia, cuya luz permitirá interpretar los datos revelados sobre Dios en sí mismo y en su actividad creadora.

Si volvemos ahora a nuestro punto de partida, que consistía en comparar la organización de la *Suma* con la de obras anteriores, observamos que la modificación que aporta la *Suma* consiste esencialmente en una mayor valoración de la causalidad divina, en una percepción ordenada de la primacía de Dios en orden de las causas. Es aún demasiado pronto para juzgar sobre la significación de este nuevo paso; digamos tan sólo que sería bastante extraño que una nueva elaboración del sentido de la existencia de Dios no desembocara en modificaciones sustanciales en la organización de todo el conjunto de la teología.

Los grupos de atributos

He aquí cómo presenta Sto. Tomás la nueva elaboración de los atributos divinos, consiguiente a las cinco vías:

> Potest ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ea quae ei non conveniunt, utpote compositionem, motum et alia huiusmodi. Primo ergo inquiretur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes, secundo inquiretur de perfectione ipsius; tertio de infinitate eius; quarto de immutabilitate; quinto de unitate [18].

Si comparamos este plan con el que había seguido en el *Compendium* y en la *Suma contra Gentes*, una cosa es clara: el atributo de inmutabilidad viene más atrás. Esta impresión queda confirmada al examinar detalladamente los textos. La primera pareja de atributos: simplicidad-perfección, a la que Sto. Tomás añade unas páginas fundamentales sobre la Bondad de Dios, es evidentemente la más importante, ya que explota de manera precisa y sistemática el contenido metafísico de las pruebas de la existencia de Dios. Más adelante volveremos sobre esto. Las otras dos parejas, infinitud y omnipresencia de Dios, inmutabilidad y eternidad, se establecen partiendo de las características del ser material en cuanto tal. Es posible que Sto. Tomás haya tenido en cuenta el materialismo de los Presocráticos, a quienes cita muchas veces a lo largo de estas páginas [19]. Reiteradamente aparece que el binomio infinitud-omnipresencia implica la negación en Dios de todo condicionamiento cuantitativo —el orden de la materia y del espacio—, en beneficio de un género de presencia superior. La inmutabilidad implica la negación del orden del movimiento y del tiempo, en la medida en que éste se define como medida del movimiento; en cuanto se define como medida del ser, es preciso afirmarle en Dios mismo de manera trascendente: es la eternidad, posesión simultánea y perfecta del ser sin limitación. Por fin la unidad excluye la multiplicación numérica. Esta dialéctica es negativa en cuanto niega en el ser de Dios las características inherentes al ser material,

---

18. 1 q 3 pról.

19. La cuestión acerca del conocimiento que Sto. Tomás ha tenido de los Presocráticos y de la importancia que les ha concedido, merecería ser estudiada más a fondo. En todo caso, es seguro que el Angélico no ha querido pasar por alto las indicaciones que sobre ellos encuentra en los escritos de Aristóteles. En lo concerniente a la infinitud de Dios los menciona (1 q 7 a 1); a ellos se debe, al menos en parte, que haya creído necesario unir simplicidad y perfección (cfr. 1 q 4 a 1).

pero implica un elemento positivo en la medida en que afirma en Dios la existencia de una perfección correlativa, pero totalmente distinta: omnipresencia y eternidad [20].

Todos estos atributos juegan en la *Suma* un papel mucho menos importante que en las obras anteriores, lo cual es fácil de explicar: había que afirmar sobre todo la trascendencia de los atributos del Primer Motor, contrastándolos con la totalidad del orden de la materia y del movimiento. Pero, como ya hemos visto, en la organización de las cinco vías se pospone el tema del Primer Motor para dar una descripción más metafísica de Dios en la línea del Acto y de la Causa. Por eso el binomio de atributos metafísicos, simplicidad y perfección, juega el papel principal.

En la cuestión 3, dedicada a la simplicidad, el proceso de negación es extraordinariamente preciso, metódico y concluyente. Una tras otra, va considerando las composiciones del ser con gran sobriedad y sin repeticiones, para eliminarlas del ser de Dios: composición física de materia y forma, composiciones metafísicas con la esencia o el acto del ser. De ahí fluyen las conclusiones lógicas que se imponen: superioridad de Dios respecto del esquema natural a nuestra inteligencia: género y especie; se destaca también la trascendencia de Dios, que excluye todo panteísmo. Este análisis procede de manera simple y contundente; de manera progresiva hace destacar la pureza total, la virginidad—valga la frase—, del ser de Dios, el cual no está compuesto ni entra en composición, pero se basta a sí mismo en una simplicidad total. Desde el punto de vista del método, cabe destacar que los puntos de apoyo de la negación son justamente la actualidad perfecta de Dios, afirmada en el artículo primero [21], y la causalidad eficiente universal, que sitúa a Dios al margen de toda eficiencia causal y excluye de antemano todo principio de composición.

Como se puede ver en el texto citado del Prólogo a la cuestión 3, el pensamiento se adelanta en seguida a condenar un posible contrasentido: la noción de un ser perfectamente simple obtenida por este procedimiento no debe aparecer como casi próxima a la nada; bien al contrario, debe manifestarse como una plenitud infinita: Dios es perfecto. Adviértase que se trata aquí de la interpretación complementaria de los mismos principios, ya que para establecer la perfección de Dios Sto. Tomás se sirve también de la actualidad y de la causalidad eficiente:

---

20. q 8 y q 10.
21. 1 q 3 a 1, c, 2.º Sto. Tomás termina con este texto la descripción de Dios Acto Puro, objeto real de la primera vía.

Deus ponitur primum principium, non materiale sed in genere causae efficientis; et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, in quantum huiusmodi, est in potentia, ita agens, in quantum huiusmodi, est in actu. Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu: et per consequens maxime esse perfectum [22].

La realidad de la causalidad eficiente universal implica la pureza perfecta y la plenitud de actualidad, tal es el contenido de la perfección. No obstante, esta inferencia se mantiene en el plano de las percepciones más universales; por eso Sto. Tomás se dedica en los artículos siguientes a cualificar concretamente la perfección de Dios: se trata de la posesión eminente de todas las perfecciones creadas [23]. Cabe afirmar una semejanza real entre las criaturas y Dios; la relación de causalidad eficiente no se puede concebir sin una relación en el plano de la ejemplaridad y de las formas. Ya la *Suma contra Gentes* había puesto de manifiesto este lazo entre perfección divina y ejemplaridad [24]. Se ve cómo esta cuestión 4 completa la precedente; el carácter sistemático y contundente de las negaciones sucesivas habría podido llevarnos a una noción de un Dios totalmente ajeno, separado de las criaturas hasta el punto de que éstas no tuvieran relación alguna de ningún tipo con él. Al afirmar la perfección de Dios, gracias al punto de apoyo que presta la causalidad eficiente, Sto. Tomás yuxtapone a la trascendencia antes expuesta una inmanencia real, que da base para una cierta proporción entre las perfecciones creadas y las perfecciones divinas. De esta manera ha reunido las condiciones necesarias a la teología; para hablar de Dios y de las criaturas a la luz de Dios, hay que formarse un concepto de Dios que afirme simultáneamente su simplicidad absoluta y, por tanto, su distancia de toda criatura compuesta, y su perfección total, fundamento de toda perfección creada. Por otra parte, se ve cómo las otras parejas de atributos, de los que ya hemos dicho algo, aplican este tema, simplicidad-perfección, a diferentes modalidades del ser; niegan el condicionamiento creado, pero reservan o afirman un nivel superior de existencia de cada modalidad.

Sin embargo, Sto. Tomás no cree haber dicho lo esencial sobre el ser de Dios, considerado bajo el aspecto más metafísico, hasta que habla de la Bondad divina. Esta no aparece formando

22. 1 q 4 a 1.
23. 1 q 4 a 2.
24. I *C.G.*, 29. Esta vinculación de las dos causalidades deja sin embargo intacta la autonomía formal de cada una. Hemos de ver cómo el respeto a esa autonomía es una nota dominante en las aplicaciones de la causalidad a lo largo de la *Suma teológica.*

parte de una pareja, como los otros atributos; se presenta estrechamente vinculada a la perfección. Dos textos lo manifiestan claramente; antes de tratar de la perfección, Sto. Tomás anuncia la Bondad; después de haber tratado de la Bondad, cree haber terminado el estudio de la perfección; es que para él Bondad y perfección están absolutamente vinculadas:

> Post considerationem divinae simplicitatis, de perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia unumquodque, secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum, primo agendum est de perfectione divina; secundo de eius bonitate [25].
>
> Post considerationem divinae perfectionis, considerandum est de eius infinitate, et de existentia eius in rebus [26].

La importancia de la Bondad de Dios en el pensamiento de Santo Tomás destaca ya por el hecho de que antes de tratar de la misma consagra una cuestión al análisis del bien en general. Estamos ante un atributo divino en torno al cual quiere hacer el *maximum* de claridad, aunque le sitúe de una manera un tanto excéntrica con respecto al conjunto de los demás atributos. Está, pues, justificado un examen más detallado de este atributo.

La Bondad de Dios [27]

Para entrar en la realidad del bien en general, Sto. Tomás parte de una definición provisional, cuya formulación está tomada de Aristóteles, pero que es común al pensamiento griego y aun acaso a todo el pensamiento humano.

> Ratio enim boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile: unde Philosophus dicit in I Eth. quod bonum est quod omnia appetunt [28].

---

25. 1 q 4 pról.
26. 1 q 7 pról.
27. Intentamos en este parágrafo desglosar la doctrina del bien y de la Bondad de Dios *tal cual es presentada objetivamente en la Suma.* Por tanto, no elaboramos por sí misma la teoría del bien, ni la historia del pensamiento de Sto. Tomás en este punto. Nuestro problema se limita a esas dos cuestiones de la *Suma.* Antes de comenzar indiquemos la orientación de nuestras conclusiones: el sentido del esfuerzo de Sto. Tomás en este punto nos parece ser el de una reinterpretación radical de la noción esencial al neoplatonismo cristiano: la Bondad de Dios. Sto. Tomás llega por este camino al tríptico Simplicidad-Perfección-Bondad, que, a nuestro juicio, no tiene equivalente en la tradición escolástica y que proporciona una visión profundamente teológica de Dios. En Alejandro de Hales, a quien sigue San Alberto Magno, el tríptico fundamental parece ser Unidad-Verdad-Bondad (ALEJANDRO, I, lib. I, p. 1, inq. I, tr. 3; ALBERTO, *Sum. theol.* I, tr. VI). [Cfr. G. MONGUELLI, *Il bene nel pensiero di S. Tommaso,* en "Miscell. Franc.» 60 (1960) 241-346].
28. 1 q 5 a 1.

Esta definición utiliza, como se ve, la noción de apetibilidad; introduce, pues, un tema de finalidad, de tendencia, que no había vuelto a emplear Sto. Tomás en sus disquisiciones desde la quinta vía. Pero sigamos el propósito del Doctor Angélico, que no es otro que vincular esta definición nominal a la realidad de la perfección, ya que él liga aquí estrechamente perfección y bondad:

> Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem [29].

El razonamiento es elíptico; para comprender todo su contenido hay que intentar completarle. He aquí la reconstrucción que proponemos:

1.° todo ser (*unumquodque*) es deseable en tanto que es perfecto;
2.° en efecto, todas las cosas (*omnia*) tienden a su propia (*suam*) perfección;
3.° todas las cosas tienden, pues, hacia el ser que posee la perfección actualmente y puede comunicarla;
4.° ahora bien, posesión actual y comunicación (eficiente) han hecho posible definir la perfección (cf. cuestión precedente);
5.° por tanto, un ser en cuanto es perfecto es deseable, es decir, objeto de tendencia.

Si es exacta esta reconstrucción, se echa de ver que el texto de Sto. Tomás, a pesar de ser muy corto, formula en realidad un gran misterio: el de la mutua relación y comunicación entre los seres. Tenemos el ser perfecto, en la plenitud de su actualidad y eficiencia, y que por lo mismo es objeto de deseo; y tenemos el ser en devenir, que busca su última perfección y tiende para ello hacia aquel que ya la posee. La idea de bondad significa el encuentro de una perfección objetiva que resplandece en un ser, con la tendencia subjetiva de otro hacia esa misma perfección. Ahí está el fundamento de un mutuo respecto entre ambos seres; en principio podríamos definir por aproximación este respecto como una influencia del ser bueno sobre el ser en tendencia y como una actividad del ser que tiende hacia el ser bueno con vis-

29. *Ibidem*. Nuestro comentario se esfuerza por arrancar el sentido exacto a esta corta cita. Todo el material de la argumentación se halla en I *C.G.* 37 y, sin embargo, toda la marcha de la prueba nos parece aquí original.

tas a unirse a él o apropiarse su bondad. Todo el problema de la bondad consiste en precisar las características concretas de ese respecto; es claro que caben muchos grados según la naturaleza de los seres y del amor que media entre ellos. Pero ya se vislumbran los rasgos fundamentales de todo bien: el ser que atrae porque es capaz de perfeccionar y de comunicarse.

Semejante enfoque de la noción del bien nos orienta, como se ve, hacia un análisis de las causalidades: influencia, actividad, comunicación, son los términos que hemos empleado, y todos ellos en resumen de cuentas dicen conexión con la causa. De hecho, en esta dirección se orienta el artículo siguiente, en el que Sto. Tomás esclarece, siguiendo al Pseudo-Dionisio, la relación fundamental entre bien y causa [30]. También el problema del bien trascendental es para Sto. Tomás un problema de relación causal entre los seres. Es preciso, pues, analizar más de cerca esta relación, a fin de poder concluir que el ser es bueno en tanto que su perfección es fuente de un dinamismo multiforme. En esta perspectiva el artículo central de nuestra cuestión es sin duda el artículo 4: *utrum bonum habeat rationem causae finalis*. Vamos a examinarle detenidamente, procurando notar los matices de la respuesta de Sto. Tomás.

> Cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis, manifestum est quod bonum rationem finis importat. Sed tamen ratio boni praesupponit rationem causae efficientis, et rationem causae formalis [31].

El bien tiene desde luego razón de causa final. El influjo de que se trata es un influjo de atracción, de una irradiación que dimana de la integridad interior del ser bueno; hay que empezar por destacar esto. La atracción a modo de causa final es el grado más noble de comunicarse, porque el ser se da a sí mismo totalmente, en todo lo que es y simplemente por serlo. Sto. Tomás ha destacado bien esto al comparar la causa final con la eficiente. En efecto, escribe a este propósito en el *De Veritate:*

---

30. *Dicendum quod Dionysius determinat de divinis nominibus secundum quod importat circa Deum habitudinem causae: nominamus enim Deum, ut ipse dicit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus. Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis: cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam: unde dicitur quod finis est causa causarum. Et sic, in causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma: et hac ratione, inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens* (1 q 5 a 2 ad 1).

31. 1 q 5 a 4.

Effectus participat causam efficientem secundum assimilationem formae tantum, sed finem consequitur res secundum totum esse suum, et in hoc consistebat ratio boni [32].

Intentaremos en conclusión subrayar las perspectivas que esto abre acerca de la naturaleza exacta del bien espiritual y de los intercambios correspondientes al orden espiritual. Pero Sto. Tomás añade que el contenido de la noción de bien «presupone el contenido de causa eficiente y de la noción de causa formal»; esta advertencia que, al menos con esa formulación, no hallamos en los textos paralelos, nos permitirá comprender de manera concreta y realista la causalidad del bien. Sto. Tomás la desarrolla enfocándola sucesivamente desde el punto de vista dinámico y desde el punto de vista estático.

Si se considera una actividad en curso de ejecución *(in causando)*, se advierte la primacía de una causa final que la orienta; naturaleza, arte o técnica determinan idealmente una actividad; un bien que se desea producir, un bien a cuyo encuentro se va, orientan la economía de la acción. Pero la acción como tal, en su realidad concreta, depende de una causa eficiente real, principio general de dinamismo; orientada por una intención natural o libre, produce la operación con sus propios recursos. Me atrae el bien o un bien determinado, pero lo hago o voy en su búsqueda según lo que yo soy, según lo que puedo y, sobre todo, según lo que quiero; incluso se puede decir que en rigor una atracción no es real, existencial, sino desde el momento en que yo respondo a ella mediante la actividad que me introduce realmente en el círculo de atracción del bien amado. En el término del proceso el bien previsto o deseado se produce o se alcanza; en todo caso el ser en tendencia ha adquirido una nueva perfección que le identifica con el bien a que aspiraba. Cuando la actividad se pone en marcha, el orden de las causalidades es por tanto el siguiente: finalidad intencional, eficiencia autónoma, forma. Afirmar la primacía de la causa final equivale a decir que la moción ideal del bien entrevisto articula, une y ordena el dinamismo concreto del principio eficiente y determina la aparición de la nueva forma; pero también esto equivale a decir que no hay *realmente* finalidad, al igual que no se dan los otros dos órdenes de causalidad. Tal es el sentido de la idea de «presuposición»; las nociones de eficiencia y de forma, que no entran en el significado de causa final, quedan plenamente implicadas de manera indirecta en la idea de bien. Desearíamos insistir sobre la mentalidad de quienes traicionan esta explicación

32. *Ver.* 21, 1, 4m.

y destacar aún el realismo del bien. Sólo existe el bien real, que ejerce una irradiación real y, por consiguiente, determina un movimiento real. Sin duda el bien no es en sí mismo principio eficiente, pero se puede decir que desde el momento en que hay bien se suscita una eficiencia. Se habla a veces de la «gran irradiación» de una persona espiritual. ¿Qué otra cosa se quiere decir sino que su sola presencia suscita en torno a sí un esfuerzo por perfeccionarse, un afinar, una imitación? Un bien estéril, puramente formal, no se concibe, envuelve una contradicción en su mismo concepto.

Las puntualizaciones sobre el aspecto estático del bien vienen a decir lo mismo de manera recíproca. Al considerar un ser que ha llegado al término de su desarrollo, hay que preguntar en qué se funda su bondad, es decir, cuáles son los presupuestos reales y permanentes de la misma. Ante todo, tenemos la forma, que determina el grado del ser y, consiguientemente, de su influjo: una piedra, un ser vivo, un hombre. Esto no basta para dar el contenido concreto, real, de esa bondad. Es preciso ir hasta la perfección, es decir, hasta esa plenitud existencial del ser, esa madurez que le convierte en principio activo y fuente de dinamismo. Pero aún hay que ir más lejos y considerar el tipo perfecto de acción en el cual se puede decir que un ser se completa a sí mismo: la generación de otro ser semejante a él. Cuando se puede producir en la misma medida en que se es, se es tan perfecto cuanto es posible serlo, hay ecuación entre causalidad y ser. *Unumquodque tunc perfectum est quando potest simile sibi facere.* Entonces tenemos el ser verdaderamente bueno: por su misma perfección (de la cual es medida y signo su eficiencia) es deseable en cualquier plano. Una vez deseado, puede, gracias a su dinamismo, responder a la atracción que suscita. Por tanto, la bondad no consiste formalmente en el don activo de sí que puede hacer un ser, sino en la atracción que ejerce, o lo que es lo mismo, en la finalidad entrañada en su mismo ser. Pero un ser no ejerce plenamente su atracción sino cuando es capaz de hacer participar de manera efectiva la perfección que le pertenece. La comunicación activa no es, pues, el constitutivo de la bondad, sino su condición previa y su primera consecuencia [33]. Podemos, pues, concluir des-

33. Esta manera de interpretar el a. 4 nos parece tener una doble confirmación: en primer lugar la interpretación del Pseudo-Dionisio citada más arriba (nota 30), donde encontramos también las diversas causalidades unificadas en la causa final; además la importante solución I, 5, 1, 1m, en la que Sto. Tomás establece la distinción entre el *bonum simpliciter* y el *bonum secundum quid.* Desde el momento en que un ser es, es bueno, al menos en cierta medida: la de su ser sustancial. Pero no es bueno

de este punto de vista estático que la ordenación metafísica de las causas en la bondad es la siguiente: forma, acto, fin. El bien queda en el ápice de la finalidad, pero, según la expresión misma de Sto. Tomás, «presupone» la eficiencia y la forma.

Al término de este análisis podemos destacar dos cosas: en primer lugar, Sto. Tomás permanece fiel a la concepción clásica del bien definido por la apetibilidad y, por tanto, a la vinculación esencial entre el bien y el fin. Desde este punto de vista, el estudio sobre el bien puede completar el estudio de la perfección, que ha sido introducido a partir del tema de la causa eficiente. Pero, en segundo lugar, el Angélico está preocupado por destacar el aspecto central del bien en el análisis de las causalidades; en función del bien se agrupan y equilibran las diversas causas y, recíprocamente, cada una de ellas contribuye a una noción completa del bien. En este sentido, la bondad trascendental se identifica con el ser considerado como fuente de todo un dinamismo causal. Es la perspectiva del Pseudo-Dionisio, a la que hemos hecho alusión más arriba.

Dejando por un momento al margen el texto de Sto. Tomás, querríamos valorar brevemente la significación de este análisis del bien y, en particular, de la jerarquía de causalidades que establece el artículo 4. A nuestro juicio, lo importante es esa concepción global del bien, que implica existencia concreta, grado del ser, dinamismo eficaz y, por todo ello, finalidad. Al insistir acerca de la realidad del bien, destacando su relación de hecho con todas las causalidades, al introducir la noción de eficiencia en los presupuestos del bien trascendental, Sto. Tomás no hace otra cosa en definitiva que fundamentar la inteligibilidad de la noción cristiana del amor. En efecto, si el bien se definiera por una causalidad final puramente ideal, todo el orden del mundo estaría gobernado por el *eros*, el deseo que empuja a todo ser hacia otro ser superior, considerado en su inteligibilidad esencial y en su inmanencia; la moción correspondiente de éste sería una simple atracción y no un don propiamente hablando. Pero para Sto. Tomás, por el contrario, todas las causalidades entran en juego, y en particular la eficiencia, como presupuestos de la finalidad, porque él considera la perfección existencial de un ser y, por tanto, su bondad real; la finalidad última no es separable de una generosidad ini-

---

pura y simplemente hasta que llega a la perfección de su ser: *Secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, idest inquantum est ens; secundum vero ultimum actum, dicitur aliquid ens secundum quid et bonum simpliciter.* Y, como subraya el resto del texto, esta perfección pertenece al orden del acto último, es decir, de la actividad plena.

cial y así la gratuidad puede llegar a ser la ley objetiva de las relaciones, al menos entre los seres espirituales: el *ágape* halla aquí su punto de inserción teológica.

La contemplación que hace Sto. Tomás sobre la Bondad de Dios a continuación de este análisis del bien, ilustra a maravilla su alcance y hace que destaque su valor analógico. Antes de seguir al Doctor Angélico en su proceso, podemos subrayar la estrecha vinculación que existe entre las cinco vías y el atributo de Bondad. Ya hemos visto que en el *Compendium theologiae* Santo Tomás no había recurrido a las vías de causalidad para demostrar la existencia de Dios; paralelamente no dedicaba ningún capítulo a la Bondad de Dios. Por el contrario, en la *Suma* el Doctor Angélico ha descubierto todo el partido que podía sacar de la causalidad para poner de manifiesto el sentido de la existencia de Dios; y de ahí arranca la apertura de su espíritu a una valoración renovada del sentido de la Bondad de Dios; la etapa de las cinco vías vinculaba los seres a la múltiple causalidad del *Ipsum Esse subsistens;* la etapa de la Bondad presenta a Dios en el esplendor causal de su ser infinito.

¿Dios es bueno? Para responder a esta cuestión el Angélico se sitúa en el clima de comunicación activa que describe en la cuestión consagrada al bien en general. En efecto, contrariamente a lo que se hubiera podido esperar, no se contenta con deducir la Bondad de Dios de su infinita perfección, que le hace deseable en grado sumo. Recurre al apetito de todo ser por su propia perfección: *unumquodque appetit suam perfectionem* y procura establecer la relación entre este apetito y Dios. Se trata, pues, de saber cómo la culminación activa de un ser se da la mano con la perfección que posee otro. Pero aquí el ser perfectible es toda criatura, el ser perfecto es Dios.

Para explicar este caso único de bondad, Sto. Tomás valora un dato que ya estaba latente en sus anteriores elucubraciones, pero que no había propuesto aún de esta forma explícita:

> Unumquodque appetit suam perfectionem. Perfectio autem et forma effectus est quaedam similitudo agentis: cum omne agens agat sibi simile. Unde ipsum agens est appetibile et habet rationem boni: hoc enim quod de ipso appetitur, ut eius similitudo participetur [34].

Ya hemos dicho, de una manera general, que la tendencia de un ser en busca de perfección se orienta hacia otro ser que posee ya el objeto de su deseo. Pero tenemos que distinguir con más

34. 1 q 6 a 1.

precisión dos términos en esta tendencia: la perfección deseada en sí misma como realidad codiciada de por sí y el ser que la posee y la comunica. El pensamiento de Sto. Tomás es que la tendencia va fundamentalmente hacia el ser en sí mismo. Este, en efecto, obra a imagen de lo que él es y el producto es semejante a él. Si se desea su semejanza, *a fortiori* será deseado él mismo. Ello hace posible que el ser en tendencia vaya, más que hacia el efecto comunicado, hacia el principio activo que le comunica porque le posee. Sin que siempre se sepa, antes que el propio perfeccionamiento, lo que se ama es la perfección y ésta no se desea por sí misma de manera refleja, sino cuando ya ha sido apreciada en sí misma. Se busca, pues, al agente por sí mismo y llega a haber, por así decirlo, una conversión de la tendencia, un descubrimiento de su objeto último; orientada primero sobre el sujeto perfectible, refleja por tanto y centrípeta, la tendencia encuentra su verdadero equilibrio en la apertura hacia la perfección allí donde ésta ya existe y, por consiguiente, hacia el ser que la posee y la irradia naturalmente. En el fondo, esto constituye el comentario de la frase del *De Veritate* ya citada, que establecía la superioridad de la causa final porque ésta atrae al ser en su realidad total y existencial. Pero aquí la explicación de Sto. Tomás pone de manifiesto cómo este amor del ser en sí mismo «presupone» su actividad eficiente: el ser es verdaderamente amable cuando puede comunicar su semejanza (condición ontológica); entonces es amado por sí mismo (verdadero objeto de la tendencia: causa final); una vez amado, realiza activamente la comunicación (consecuencia).

Ya se comprende cuánto van a ayudar estas reflexiones a descubrir el verdadero fundamento de la Bondad de Dios.

> Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis. Unde Dionysius in libro de Divinis Nominibus attribuit bonum Deo sicut primae causae efficienti, dicens quod bonus dicitur Deus sicut ex quo omnia subsistunt [35].

No es seguro que esta cita del Pseudo-Dionisio refleje exactamente el pensamiento de su autor. En lo que concierne a Santo Tomás, el sentido del texto es claro. Dios es causa eficiente universal, es decir, su dinamismo se extiende eficazmente a todo lo que es, bajo todos los aspectos, comenzando por el mismo acto de ser de toda cosa. Nada existe sino dependiente del influjo causal activo de Dios. Por tanto, nada puede ser deseado que no lleve

35. 1 q 6 a 1.

en sí la semejanza de Dios y, por consiguiente, en todo deseo es deseado Dios. Solamente El es deseable en grado sumo para todas las criaturas: es *bueno*. Culmen de toda criatura, Dios realiza la plenitud de la perfección y la tendencia de todo ser solamente en El termina. Por ser El la fuente primera de todo ser, se puede decir que la tendencia de la criatura hacia su propia perfección y su tendencia objetiva hacia el Ser mismo de Dios se identifican.

Ahora comprendemos por qué Sto. Tomás ha podido enmarcar el estudio sobre el bien en el cuadro del atributo de perfección definido por la causa eficiente. Esto no es cambiar el contenido del bien, como si para él la bondad divina quedara reducida a la finalidad general que atrae a todo ser hacia Dios. Dios es bueno, puesto que es el objeto de la tendencia universal de todo ser. Pero ese deseo, esa atracción «presupone» el gesto gratuito de la causalidad eficiente de Dios, trátese de creación, de gobierno o de la infinita diversidad de llamadas espirituales. Si se da una tendencia de toda criatura hacia Dios en sí mismo (y en esto consiste formalmente la Bondad divina), es porque Dios previamente se ha comunicado a todos, dándoles el ser y llamándolos a participar más y más, según su naturaleza, la semejanza del ser divino. Todo el orden de la finalidad se funda en una generosidad inicial de Dios: la Bondad divina es el bien deseable en grado sumo porque es el resplandor de una Perfección que se muestra infinitamente dinámica, que ha querido comunicarse y se comunica de hecho según una medida cuya razón última es la Perfección misma.

La simplicidad de los términos que emplea Sto. Tomás no debe, pues, llamarnos a engaño; como hemos dicho al reflexionar sobre el problema planteado por las cuestiones 5 y 6 en el conjunto de la deducción de los atributos divinos, es una teoría general de la causalidad divina lo que aquí se esboza y, en particular, la reciprocidad total de las causalidades eficiente y final, siendo ésta en última instancia la medida de todo. Sólo a medida que vayamos entrando en el estudio de la *Suma* podremos apreciar la proyección de esta doctrina; sin embargo, podemos ya indicar las articulaciones de mayor importancia que ella determina:

— en lo que concierne al estudio de Dios en sí mismo, lleva a escudriñar más de cerca la vida interior de Dios y especialmente la relación entre conocimiento y amor en Dios; en la misteriosa conjugación de ambos se funda, en efecto, la realidad y la finalidad de la Creación. Más concretamente, las cuestiones relativas a la Providencia y a la predestinación hallan ahí su entronque teológico.

— La Bondad de Dios nos da también el clima de la concepción tomista de la creación; este clima se caracteriza por la indistancia de Dios y su criatura, tanto en el plano de la producción como en el de la finalidad, lo cual transforma completamente la visión jerárquica del universo propia del neoplatonismo. Hay una escala de seres, pero no de intermediarios en el sentido técnico del término. Desde este punto de vista, la *Suma* tal vez represente una etapa definitiva en la cristalización de las estructuras griegas.

— La finalidad espiritual de la creación es la expresión más acabada de la Bondad de Dios; determinación puramente gratuita, de la cual nada podría dar razón plenamente, es al propio tiempo la realización de la suprema atracción de Dios; ejercida por su misma esencia, se ofrece directamente al conocimiento inmediato y al amor de la criatura espiritual. Ella expresa, todavía de otro modo, la Bondad de Dios: la libertad de la criatura frente al llamamiento divino, al que puede responder personalmente, es la semejanza más honda que pueda haber con la Bondad de Dios.

— Finalmente, como remate de la irradiación y de la comunicación de la Bondad de Dios, tenemos el misterio de la Encarnación. Este constituye, ante todo, la expresión, en cierto modo suprema, de la generosidad de Dios y el modo más perfecto de retorno a Dios, puesto que la unión se hace en la misma Persona del Verbo; la finalidad afecta aquí al ser mismo de la criatura asumida, incluso con anterioridad a su desarrollo en el plano de las facultades espirituales.

La simple lectura de estos enunciados basta para comprender que el Doctor Angélico en esta cuestión 6 pretende hacernos caer en la cuenta de la trascendencia de la Bondad divina y de la imposibilidad de medirla con cualquier bondad creada. Por ese camino va hacia la fórmula escolástica, muy usada en la edad media a partir de San Agustín: Dios es *summum Bonum*. La misma riqueza y variedad de los efectos participados de Dios, así como las perfecciones hacia las que atrae comunicándolas, embarcan al espíritu hacia el infinito en la apreciación de la Bondad misma de Dios [36]. Pero aún nos hace presentir en la misma intimidad divina una plenitud de Bondad puramente inmanente, la cual se manifestará en la perspectiva de la voluntad de Dios y que constituye, como ya hemos apuntado, la razón última de la decisión creadora de Dios. E incluso más allá de su respecto a la creación, aparece ya en sí misma como esa misteriosa difusión en el

36. 1 q 6 a 2 y 3.

interior de la sustancia divina, según la cual Dios se comunica y se atrae a sí mismo. Así estamos preparados para comprender el pensamiento de Sto. Tomás cuando nos habla de Dios como del Bien por esencia, y la razón de que el último objeto de estudio del Doctor Angélico sobre la esencia divina sea la Bienaventuranza eterna de Dios [37].

Al finalizar esta primera etapa podemos intentar una breve síntesis del proceso que ha seguido Sto. Tomás en busca de los aspectos esenciales de la semblanza de Dios. Primeramente, Dios es; así se reveló El mismo en el Exodo y Sto. Tomás pretende en definitiva poner de manifiesto al *maximum* el contenido pleno de esta afirmación. Dios es Espíritu; este tema de la espiritualidad de Dios en el fondo significa dos cosas: en primer lugar la absoluta simplicidad y perfección de Dios; mediante una dialéctica de negación y de afirmación se pretende descartar de Dios cuanto pudiera proyectar la menor sombra sobre una pureza de ser absolutamente virgen; la negación de todas las composiciones es un camino que conduce hacia la inteligencia de la absoluta espiritualidad de Dios y constituye el presupuesto para la verdadera afirmación de la perfección divina. Desde otro punto de vista, la espiritualidad de Dios expresa la trascendencia radical de su ser sobre todas las modalidades del ser de la naturaleza material, punto de partida para las reflexiones del teólogo; los diversos atributos de inmutabilidad, infinitud, etc., orientan al espíritu creado acerca de un modo de ser del que no se puede formar idea positiva. Finalmente, Dios, Ser y Espíritu, es bueno; la perfección de su existencia y de su espiritualidad constituye una fuente infinitamente irradiante y dinámica: Dios se rodea de un conjunto de seres que han recibido el ser exclusivamente de la eficiencia divina según las formas ejemplares de su sabiduría. Faltan las palabras para expresar exactamente el sentido de esta Bondad de Dios; podemos hablar de libertad, de gratuidad, de amor, realidades que es preciso contemplar en Dios mismo. *Bonum diffusivum sui:* por la plenitud de su Ser, en el interior mismo de ese Ser, finalmente para todo ser.

§ 2

El conocimiento de Dios

Una elaboración científica supone inevitablemente dos etapas: una objetiva, delimitada por las realidades mismas que se quieren elaborar científicamente; otra crítica, en la cual el sabio

37. 1 q 26.

controla el contenido y la significación de sus medios de expresión. En el pensamiento de Sto. Tomás la ciencia teológica no escapa a esta exigencia objetiva y crítica. Ello explica, a lo largo de la *Suma teológica,* la inserción de cuestiones de epistemología crítica; es que se quiere precisar ya el modo de conocer la realidad ya el contenido exacto de los términos que se emplean. Así, por ejemplo, en el estudio de la Trinidad la cuestión *de divinarum Personarum cognitione,* que viene inmediatamente después del estudio de las Personas *in communi,* antes del de cada Persona en particular. En este caso, como en otros muchos, una cuestión de ésas prepara lo que va a venir: en efecto, el estudio de las diversas Personas se esclarece en buena parte al estudiar los Nombres que se les atribuyen propiamente [38]. Asimismo, en cristología, tendremos ocasión de notar que Sto. Tomás es acaso el primero que ha sabido distinguir claramente los problemas teológicos en sí mismos de los problemas de comunicación de idiomas, que han sido agrupados en una cuestión especial [39].

En lo que concierne a Dios, ya hemos visto que el *Compendium* y la *Suma contra Gentes* no ignoraban esta investigación acerca de los modos de expresión; ambas obras exponen una teoría de los Nombres divinos después del estudio de la perfección divina y en conexión con ella [40]. Es exactamente la misma cuestión que suscita Sto. Tomás en la *Suma* después de haber tratado de los atributos de Dios. El sentido de la investigación que afronta en la cuestión 13 se deduce con bastante exactitud de una de las primeras objeciones propuestas:

> Omne nomen aut dicitur in abstracto, aut in concreto. Sed nomina significantia in concreto non competunt Deo, cum simplex sit; neque nomina significantia in abstracto, quia non significant aliquid perfectum subsistens. Ergo nullum nomen potest dici de Deo [41].

El problema está planteado en función de los atributos fundamentales, simplicidad y perfección, considerados en su unidad: al nivel de los objetos proporcionados a nuestro conocimiento no existe realidad que sea a la vez simple y subsistente. Designar un ser completo y subsistente equivale a designar un ser complejo; y a la inversa, designar una forma simple es designar en abstracto un aspecto del ser y no la perfección de su subsistencia. Al

---

38. 1 q 32; q 34-35; q 36 a 1; q 37 a 1; q 38.
39. 3 q 16, cfr. *infra,* cap. V, § 6.
40. Cfr. *supra,* p. 29.
41. 1 q 13 a 1 ob 2.

conjugarse en Dios simplicidad y perfección, parece imposible que haya un Nombre divino que exprese realmente su objeto.

No vamos a considerar ahora la solución que da el Doctor Angélico a este problema; lo que pretendemos es enmarcar la problemática de la cuestión 13, la cual se nos presenta, sin duda posible, como un paréntesis epistemológico y crítico, ordenado a verificar y precisar el contenido de las nociones que se emplean acerca de Dios, a explicar su valor de significación propia, dando por supuesto que el objeto designado, Dios, trasciende toda denominación. Esta investigación es tanto más necesaria en la *Suma* cuanto que Sto. Tomás ha distinguido los atributos entitativos de Dios de los atributos operativos; éstos son estudiados a partir de la cuestión 14 sobre la base de una analogía más positiva que negativa; evidentemente es necesario asegurar el fundamento lógico de esta analogía, si se quiere que tengan algún sentido las afirmaciones relativas a la operación divina.

Hay, sin embargo, en la *Suma* una cuestión que carece de equivalente en el *Compendium* y en la *Suma contra Gentes*: es la cuestión 12, *quomodo Deus a nobis cognoscatur*. Esencialmente es un tratado sobre la visión beatífica, completado por tres artículos sobre el conocimiento que podemos tener de Dios en este mundo mediante la razón y por la gracia. Hay motivo para preguntarnos por qué Sto. Tomás ha juzgado necesario añadir tal cuestión a su estudio sobre los Nombres divinos y en qué modifica esta adición el equilibrio del conjunto. Intentaremos responder con precisión a estas cuestiones, ya que ellas van a dar lugar a importantes complementos en la economía global de la *Suma teológica*.

Tenemos una primera orientación en el Prólogo de la cuestión 13:

> Consideratis his quae ad divinam cognitionem pertinent, procedendum est ad considerationem divinorum nominum: unumquodque enim nominatur a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus.

El problema propiamente dicho de los Nombres divinos atañe a la lógica de las atribuciones divinas; él solo no agota la cuestión del conocimiento de Dios. Situado dentro de una perspectiva más amplia, puede adquirir una mayor densidad: habrá que desentrañar sus fundamentos psicológicos y epistemológicos. Cabe pensar que Sto. Tomás haya querido ampliar su perspectiva y aprovecharse de la inserción de una cuestión sobre los Nombres divinos—normal en esta etapa de su estudio—, para dar una visión de conjunto sobre el conocimiento de Dios: para ello el

Doctor Angélico ha preferido presentar la totalidad del problema partiendo del grado más elevado de conocimiento: la visión beatífica, distinguiendo progresivamente los otros niveles del conocimiento de Dios. Tenemos que justificar esta decisión y lo haremos recurriendo a la coyuntura histórica y mediante el examen doctrinal.

La coyuntura histórica

Ante todo hay que notar que en el fondo, con ocasión de los Nombres divinos o de la visión beatífica, de lo que se trata es de adoptar una actitud acerca del conocimiento de Dios en el contexto de una opción frente al neoplatonismo. Para darse cuenta de ello hay que fijarse en el texto del Pseudo-Dionisio que encabeza cada una de las dos cuestiones que estudiamos:

> Neque sensus est eius, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia [42].

Es evidente que toda la concepción de la teología depende del modo de reaccionar ante una fórmula de este género; por otra parte, no es sólo esta fórmula: Sto. Tomás conoce también textos de San Juan Crisóstomo; no ignora la 6.ª proposición del *Liber de causis: Causa prima est superior omni narratione* [43]; alude a la opinión de Maimónides [44]; en una palabra, se enfrenta con una herencia neoplatónica, muy diversificada en sus formas, pero de inspiración idéntica.

Ahora bien, el Doctor Angélico no es el primero en encontrarse con esta tradición; la escolástica medieval conoció toda una corriente de pensamiento profundamente afín al apofatismo griego. Su representante más ilustre es sin duda San Alberto Magno. Al P. Jacinto Dondaine [45] debemos un buen estudio de esta corriente: el autor muestra cómo el pensamiento cristiano ha buscado siempre un equilibrio entre conocimiento e incognoscibilidad de Dios: *quem nullus hominum vidit nec videre potest* [46]; *videbimus eum sicuti est* [47].

42. 1 q 12 a 1 ob 1; q 13 a 1 ob 1.

43. Sin embargo, no la hallamos citada aquí. La encontraremos más adelante, en el comentario a la obra neoplatónica. Cfr. cap. II, § 1.

44. 1 q 13 a 2; cfr. q 32 a 2.

45. J. Dondaine, *L'objet et le medium de la vision béatifique chez les théologiens du XIIIe siècle,* en RTAM (1952) 60-130; *Cognoscere de Deo quid est, ibidem* (1955) 72-77.

46. 1 Tim. 6, 16; merecería un estudio especial el comentario que de este texto hace Sto. Tomás (cap. VI, l. 3, n.º 268), ya que en él parecen darse cita las diversas fórmulas empleadas por los teólogos a propósito de la visión beatífica.

47. 1 Ioh 3, 2.

«Pues bien: Oriente y Occidente han intentado este equilibrio partiendo de dos polos opuestos: con San Agustín, el Occidente asienta en principio la vocación del hombre para ver a Dios, y dentro de esta perspectiva enfocará la 'invisibilidad' de Dios; por el contrario, desde el s. IV, los Padres griegos, reaccionando contra Eunomio, establecen en principio que Dios es invisible, aunque tienen buen cuidado de derogar el principio cuando llegan a hablar de la visión cara a cara. Importa conocer la diferencia entre ambas perspectivas; quizá fuera más exacto decir entre los dos mundos del pensamiento cristiano que se van elaborando así si queremos comprender el oscuro trabajo de reducción, de asimilación y, finalmente, de autodefensa que se advierte en los teólogos de la edad media latina» [48].

Hemos hallado en la Glosa de Alejandro de Hales sobre las *Sentencias* un ejemplo, cronológicamente bastante antiguo, de este encuentro de las dos problemáticas. Comentando tras Pedro Lombardo el texto de *Rom. 1,18* acerca del conocimiento natural de Dios, el Doctor franciscano se pregunta:

Queritur in hoc loco an homo possit Deum aspicere, intelligere et nominare [49].

En primer lugar es interesante este texto porque nos proporciona en esquema la secuencia visión-conocimiento-denominación, que hallamos desarrollada en la *Suma* [50]. En segundo lugar porque reúne cierto número de autoridades que llegarán a ser clásicas en la materia y que vuelven a aparecer en Sto. Tomás. Lo es finalmente por el modo de presentar a estas autoridades: propuesta la cuestión con ocasión del comentario agustiniano a este pasaje de Rom. compilado por el Maestro, las objeciones están tomadas, a excepción de una, de la tradición neoplatónica del Pseudo-Dionisio y del *Liber de Causis*.

Antes de decir algo sobre la reacción de Sto. Tomás, aún tenemos que notar dos cosas; en primer lugar la actitud neoplatónica ante el conocimiento de Dios está muy vinculada a una orientación metafísica; depende de una afirmación de la superioridad del bien sobre el ser. Este punto ha sido bien ilustrado por V. Lossky:

«El carácter peculiar de la teología dionisíaca proviene principalmente de que para el Pseudo-Dionisio Dios no es un objeto; mucho menos un objeto de conocimiento, como podría serlo para

48. *L'objet et le medium...*, 62.
49. *In I Sent.*, d. 3, n.º 3 (ed. Quaracchi, 1951) 38.
50. *Visión* 12, 1-10; *Conocimiento* 12, 11-13; *Denominación* 13.

Sto. Tomás o cualquier otro teólogo escolástico. Todo conocimiento se refiere a lo que es; ahí halla su límite. Por tanto, Dios, que está por encima de toda esencia, es incognoscible. Se puede decir que la Causa del ser universal no es. Dios se halla por encima de afirmaciones y negaciones que no se contradigan y se refieran a él» [51].

Desde luego, Lossky tiene toda la razón al notar que estas perspectivas son ajenas a Sto. Tomás [52]; ya hemos estudiado suficientemente la posición del bien y de la causalidad en relación con el ser para comprenderlo; al proponer contra el Pseudo-Dionisio y en nombre de la Revelación del Exodo, la primacía del ser sobre el bien en Dios, Sto. Tomás tomaba un rumbo que le alejaba del apofatismo.

El segundo hecho digno de nota nos orienta en el mismo sentido: las controversias habían quedado zanjadas por una decisión dogmática que mantenía la realidad de la visión beatífica; el hecho, anterior al acceso de Sto. Tomás a la enseñanza universitaria, había de orientar sus especulaciones [53].

La nitidez de las fórmulas de Sto. Tomás en relación con el conocimiento de la esencia divina es siempre digna de ser destacada desde sus primeras obras, sobre todo si la comparamos con las posiciones vacilantes de sus contemporáneos [54]. Parece, sin embargo, que Sto. Tomás sólo de una manera progresiva ha dado con el esquema esbozado en el texto de Alejandro de Hales citado más arriba; comentando la misma distinción que el Doctor franciscano, Sto. Tomás prescinde de la cuestión de la visión de Dios [55]; ya hemos visto que no hablaba de ella en sus dos pri-

---

51. V. Lossky, *La notion des 'Analogies' chez Denys le Pseudo-Aréopagite*, en AHDLMA (1930) 280. El mismo autor ha demostrado cumplidamente a lo largo de su *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient* que una teología que quiera ser fiel a la inspiración neoplatónica es intrínsecamente una teología mística. Evidentemente pueden darse aquí grados, que dependen de la distinción que se haga entre la esencia de Dios y sus manifestaciones. Pero en todo caso, la teología en su inspiración profunda es un método de purificación a la vez intelectual y moral, una propedéutica para la contemplación tenebrosa. Cfr. a este propósito la excelente introducción de R. Roques a la edición de la *Hiérarchie céleste* en "Sources chrétiennes", págs. XIX-XXIX.

52. Cfr. las observaciones, que han llegado a ser clásicas, de E. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie médiévale* (2 ed. París, 1944) 94.

53. Cfr. el texto del decreto de Guillermo de Auvergne, obispo de París, 13 de enero de 1241 (Denifle, *Chartularium*, I, n.º 128, págs. 170-172).

54. Los textos en H. Dondaine, *L'objet et le medium...*, 106 ss.

55. I, d. 3, 1, 1: *Non est hic quaestio utrum Deus in essentia sua immediate videri possit, hoc enim alterius intentionis est.*

meras *Sumas*. La cuestión reaparece con amplitud en la *Suma teológica*, donde indica claramente la escala del conocimiento de Dios y da por vez primera cabida a un modo de pensar que se funda no solamente en la plena inteligibilidad que en sí tiene el Ser divino, sino también en nuestro llamamiento a un conocimiento inmediato de la esencia de Dios. Todo el tema del conocimiento de Dios está regido por el de la visión beatífica. Desde un punto de vista histórico, la actitud es clara. Sólo nos resta examinar más de cerca su sentido doctrinal.

Los fundamentos de la visión beatífica

La cuestión 12 se desarrolla conforme a un plan sumamente simple, pero que revela bien la intención de Sto. Tomás. El artículo primero propone el principio de la posibilidad de la visión beatífica; es desde luego capital, porque la sitúa en su marco metafísico y psicológico. Sto. Tomás precisa seguidamente la inmediación objetiva de la visión (a. 2 y 3), y su gratuidad, implicada en el don del *lumen gloriae* (a. 4 y 5); determina luego la medida de la visión (a. 6 y 7) y sus modalidades (a. 8-10); los otros artículos están consagrados a otros tipos de conocimiento de Dios: por razón, por gracia, cerrando con un artículo en el que afirma la imposibilidad de la visión beatífica en este mundo (a. 11-13).

Vamos a fijarnos especialmente en el artículo primero, que nos orienta sobre el sentido de toda la cuestión [56]. Su objeto concreto es la posibilidad de la visión: *utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam*. Habla de la posibilidad, no del hecho o de la necesidad; la cuestión del hecho vendrá luego, la de la necesidad evidentemente no se propondrá.

Para afirmar esta posibilidad, Sto. Tomás emplea dos argumentos que se anuncian como fundados respectivamente en la fe y en la razón. El argumento de fe se enmarca en el cuadro general de la suprema bienaventuranza, definida como la más alta operación de la inteligencia [57]. Arrancando de ahí, Sto. Tomás hace una suposición imposible: Dios no sería el objeto inmediato de esta operación suprema; y propone un dilema que pone de

56. Como ocurre más arriba con el artículo en que define el bien (1 q 5 a 1) éste ha sido redactado de manera elíptica; los argumentos son incompletos y han dado lugar a numerosos contrasentidos. Aquí seguimos la recomposición realizada por el P. A. R. MOTTE, que parte de *Ver.* 8, 1, en *Pour l'exégèse de Iª Pars, qu. 12, art. 1,* en B.Th. III, 125*-130*.

57. Perspectiva a la vez joánica y aristotélica que adoptará de nuevo y justificará al comienzo de la *IIª Pars*. Cfr. *infra*, c. III, § 1.

manifiesto la imposibilidad de la suposición: o el hombre nunca será bienaventurado o el objeto inmediato de la bienaventuranza no es Dios. Ahora bien, estas afirmaciones son heréticas: *quod est alienum a fide*. La nota de herejía, que es lo que aquí nos interesa, exclusivamente recae sobre el segundo miembro del dilema. El Doctor Angélico en este texto sólo nos da la mayor de la argumentación; recurriendo a una comparación con el *De Veritate*, podemos reconstruir la menor y, por tanto, la conclusión [58].

En la mayor Stò. Tomás recoge toda su teoría sobre el bien en general y sobre la Bondad de Dios:

> In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae quod est ei principium essendi: in tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit.

Resuena aquí la argumentación del artículo primero de la cuestión 6. Ya hemos demostrado ampliamente más arriba que la tendencia de un ser va a su principio y, recíprocamente, que la causalidad final «presupone» las causalidades eficiente y formal; hemos visto también cómo servían estos datos para interpretar la Bondad divina y situaban el movimiento en un clima de *ágape*. A toda esa doctrina se refiere aquí Sto. Tomás.

En la menor el Doctor Angélico invoca el dogma de la creación inmediata por Dios de las criaturas racionales: *ipse Deus omnes creaturas rationales inmediate condidit ut fides nostra tenet* [59]. La conclusión se impone; y nótese la firmeza y discreción que hay en ella. Si es verdad que la doctrina de la Bondad de Dios, interpretada dentro del cuadro de la revelación del Ser de Dios, implica el reflujo hacia Dios de todas las cosas según su naturaleza, si es verdad que Dios ha creado de modo inmediato todos los seres racionales [60]; si, finalmente, es verdad que el contacto de la criatura con su fin tiene lugar mediante una suprema

---

58. A. R. MOTTE, *O. c.*, 128 *.

59. *Ver.* 8, 1 Cfr. A. R. MOTTE, *ibidem*: "Si nos preguntamos por qué nuestra creación inmediata por Dios es presentada en nuestros textos como verdad de fe, siendo que Sto. Tomás tiene una demostración racional de la misma, la razón está en que aquí se trata precisamente de refutar a algunos teólogos: ¿no será la mejor manera de hacerles desistir de su actitud probar la incompatibilidad de su posición con un dogma que por otra parte están obligados a admitir?"

60. Con esta idea de la creación inmediata Sto. Tomás quiere sin duda señalar la diferencia que media entre la creación de los seres racionales y la creación del universo. Como se verá más adelante, dentro del contexto de la voluntad divina, cada criatura espiritual es querida por sí misma personalmente; además la creación de cada alma humana requiere la intervención especial e inmediata de Dios.

operación intelectual, ya se ve que sería absurdo negar la posibilidad de la visión beatífica. Esta conclusión nada dice explícitamente del hecho de la visión ni de sus condiciones concretas; se limita a notar que, siendo Dios el principio creador inmediato del ser espiritual, no se puede negar a éste de manera absoluta la posibilidad de un acceso inmediato a Dios.

El argumento de razón se apoya en el deseo de conocer, natural a la inteligencia; el espíritu tiende siempre a remontarse de los efectos que conoce a la causa. Pues bien, tras establecer las cinco vías, se ha estudiado la causalidad de Dios, que es la primera desde todos los puntos de vista; por tanto, el deseo natural de conocer tiende al conocimiento más perfecto posible de Dios. Si existiera una imposibilidad óntica para el conocimiento de Dios mediante la visión beatífica, el deseo natural de conocer quedaría frustrado radicalmente con respecto a su objeto más elevado, lo cual sería una incoherencia metafísica. Este razonamiento nos da el contenido exacto, con una formulación más o menos como la expuesta, del famoso axioma *desiderium naturae non potest esse inane;* esta imposibilidad ha de entenderse en el plano de las estructuras del espíritu: sería contradictorio afirmar que éste no pueda tener la visión beatífica; ello sería equivalente a atribuirle una incapacidad radical respecto del conocimiento de la causa suprema. La cuestión de saber si de hecho llega la inteligencia a este conocimiento y en qué condiciones, queda al margen, no de esta cuestión 12, sino del tema concreto que nosotros estudiamos [61].

Es imposible reducir a síntesis las perspectivas que descubren los dos argumentos de este primer artículo. Sto. Tomás interpreta la posibilidad de la visión beatífica confrontando su teoría sobre la Bondad de Dios con su concepción del dinamismo espiritual de la criatura racional. El enfoque del Bien en Dios se expresa en el primer argumento dentro del marco de la finalidad: retorno del ser creado a su principio eficiente. En el segundo argumento se manifiesta recurriendo en general a la causalidad. En ambos casos la causalidad primera de Dios, la irradiación de su Bondad, constituye el fundamento ontológico de la posibilidad que se quiere probar. En cuanto al dinamismo espiritual de la criatura, que necesariamente entra en juego desde el momento en que se habla

61. Por tanto, no nos parece posible utilizar este texto como lo hace el P. DE LUBAC, *Surnaturel* (París 1946) 470. La cita es incompleta y el texto no va acompañado de comentario alguno; se le considera como perfectamente claro en sí mismo, con lo cual no estamos de acuerdo.

de conocimiento de Dios, Sto. Tomás le considera en sus dos aspectos extremos: el ejercicio de la operación suprema de la inteligencia, el deseo fundamental de conocer. A la difusión del Bien que hay en Dios responde en la criatura una actividad espiritual que tiene diversos niveles sucesivos: aquí tenemos la primera piedra para una teoría de la operación espiritual, que Sto. Tomás desarrollará en antropología dentro del marco de la Imagen de Dios [62].

Es posible que estos análisis nos den el significado de este estudio sobre la visión beatífica; el lazo de unión con lo que precede está en la utilización de la teoría del bien. Todo se desarrolla como si Sto. Tomás, al emprender una lógica investigación de epistemología crítica en materia de atribuciones divinas, hubiera querido hallar el marco más amplio y más exhaustivo; entonces se ha dado cuenta de la significación privilegiada de la visión beatífica, en la cual se realizan simultáneamente la más completa difusión de la Bondad divina y la perfección de la actividad espiritual creada. De ahí fluye una consecuencia fundamental: de esta manera se han puesto al día, por fin, las líneas más generales de una teología de lo creado. A la comunicación suprema de Dios responde la actividad suprema del hombre; aquí tenemos el principio y el fin no sólo de todas las estructuras de la creación, sino de su desarrollo y de su historia. Los artículos que precisan la estructura psicológica de la visión beatífica tienen también en cuenta todo el condicionamiento del desarrollo de la criatura espiritual: carácter inmediato y gratuito del don de Dios, cuya medida para cada uno es variable hasta el infinito; libertad y caridad como coordenadas del progreso en el conocimiento y la adquisición de la visión. Comenzamos a entrever cómo la visión beatífica hace el papel de clave en la bóveda de la teología, cómo es el principio de cohesión de todo el ámbito espiritual. De todos modos, en esta línea puramente espiritual e inmediatamente divina entiende Santo Tomás la expresión paulina: Dios todo en todas las cosas [63].

---

62. Cfr. *infra,* cap. IV.

63 El comentario a esta expresión paulina *(in I Cor,* c. XV, l. 3, n.º 950) parece trasladar a la visión beatífica de las criaturas espirituales todo el movimiento de lo real; ella daría su sentido supremo al Misterio de Cristo y al Señorío de Jesús. Hablando de la sumisión final de Cristo a Dios, Sto. Tomás escribe: *Et ratio huius subiectionis est ut sit Deus omnia in omnibus, id est ut anima hominis requiescat totaliter in Deo, et solus Deus sit beatitudo. Modo enim in uno est vita et virtus in alio et gloria in alio, sed tunc Deus erit vita et salus et virtus et gloria et omnia.*

Sobre el parentesco de esta manera de ver con el pensamiento mismo de San Pablo cfr., a propósito de Eph 3, 19, las frases de P. Benoit en

Los otros grados del conocimiento de Dios

Si la visión beatífica es el grado supremo de conocimiento, pero no es el único; desde un punto de vista teológico da la nota más alta en el registro del conocimiento de Dios, pero no le agota. Santo Tomás reconoce la existencia y el valor de otros niveles de conocimiento. Después de haber demostrado que la visión beatífica exige un estado espiritual perfecto, imposible al hombre en este mundo [64], se dedica a estudiar los medios de conocimiento de que disponemos. Hay que advertir aquí sobre todo que se trata de los mismos principios puestos en actividad y, por consiguiente, habrá que insistir sobre la proporción que existe entre ellos: los diversos planos de conocimiento de Dios constituyen una escala analógica, cuyo grado supremo es la visión. En efecto, el conocimiento natural de Dios se apoya en la causalidad; gracias a ella captamos algo del principio de todos los efectos creados que conocemos en este mundo: existencia, trascendencia e inmanencia, atributos; todos estos conocimientos reales se apoyan en la causalidad de Dios; ya hemos visto ampliamente cómo Santo Tomás en el meollo de su elaboración teológica acerca de Dios empleaba esta técnica del conocimiento natural. El conocimiento mediante la gracia supone un grado superior, porque los efectos de la gracia, que nos son conocidos por medios sensibles, nos llevan a un mayor conocimiento de Dios, y porque Dios se hace más inmediatamente presente a nuestro espíritu. La luz de la fe como principio de actividad es sin duda alguna considerada por Santo Tomás en su proporción analógica con el *lumen gloriae,* como consecuencia de una presencia sobrenatural de Dios en nuestra inteligencia. Este grado sobrenatural de conocimiento de Dios es, pues, intermedio entre la visión beatífica y el conocimiento racional: está en el plano de la razón en cuanto que el conocimiento tiene lugar en el plano de lo sensible; y está en el plano de la visión en cuanto que nuestro espíritu es sobrenaturalmente capaz de conocer a Dios en la Revelación [65].

Si el uso de los Nombres divinos es consecuencia del conocimiento de Dios, tal como afirma el Prólogo ya citado de la cuestión 13, se echa de ver la profundidad que esta cuestión alcanza

---

Corps, Tête et Plérôme dans les Epîtres de la Captivité, en R.B. (1956) 43.

64. 1 q 12 a 11.

65. Este doble aspecto está bien señalado a lo largo de todo el art. 13; por ejemplo, en la sol. 2: *Per revelationem ex phantasmatibus plenior cognitio accipitur, ex infusione divini luminis.*

La Revelación se coloca en el doble plano de la expresión exterior de la verdad y de la percepción de la misma por la inteligencia.

gracias a las ilustraciones de la cuestión precedente. A esa luz, los Nombres divinos aparecen como expresiones provisionales, pero objetivamente válidas, de un conocimiento verdadero y real de Dios. Canalizan el progreso de nuestro conocimiento, son susceptibles de una penetración intelectual constantemente progresiva; sobre todo, tienen una significación propia a través de la analogía. De pronto vemos mejor cómo se plantea la estructura de la teología, tal como Sto. Tomás la había estudiado en la cuestión 1 de la *Suma*. El tema de la relación entre la ciencia de los bienaventurados y el conocimiento teológico alcanza todo su significado, al propio tiempo que hemos descubierto el conocimiento de Dios en todo su contenido analógico y que los Nombres divinos, expresiones actuales de este conocimiento, han quedado situados en su propia luz.

Como conclusión de esta investigación acerca del sentido de las cuestiones 12 y 13, podemos recoger los puntos siguientes. Desde un punto de vista metodológico se explican por la exigencia crítica de todo proceso científico. Toda la originalidad de Santo Tomás está aquí en la amplitud con que ha afrontado el tema completo del conocimiento de Dios. Lo cual se explica en definitiva por haber captado una armonía y una afinidad estrechísimas entre la revelación del Ser y de la Bondad de Dios y el conocimiento beatífico. Existe indudablemente un vínculo teológico entre *Ego sum qui sum* y *Videbimus eum sicuti est;* la primera comunicación del Nombre de Dios en el Exodo reclama la segunda, cuando Dios será visto en su Ser a cara descubierta. En el plano de la expresión teológica, esto se formula mediante la actualidad y la causalidad de Dios, que determinan en el espíritu de la criatura racional un llamamiento al conocimiento pleno. Desde este momento se bosqueja, a la luz de la Bondad de Dios, una escala analógica del conocimiento que es el fundamento de la propiedad y el valor de los Nombres divinos.

En lo que concierne a la continuación de la *Suma teológica,* podemos decir que estas cuestiones 2-13 nos proporcionan los principios esenciales de interpretación de todo el dato revelado. No por eso hay que pensar que toda la complejidad de la Revelación cristiana podría deducirse propiamente hablando de la Bondad de Dios o de la vocación del espíritu creado a la visión beatífica. Queda en pie, sin embargo, que la Bondad de Dios y la visión beatífica constituyen el culmen de lo real, en sus estructuras y en su historia, puesto que todo está ordenado a que «Dios sea todo en todas las cosas». Al colocar, pues, al principio de su teología estos focos fundamentales, Sto. Tomás se preparaba de

antemano el medio para establecer una síntesis que fuera a la vez respetuosa para con los detalles de la Revelación y perfectamente ordenada.

§ 3

La operación de Dios

Las conclusiones que hemos obtenido de nuestro estudio de las cuestiones 2-13 pueden justificar la distinción que se opera en la *Suma* entre el Ser de Dios y su operación. Ya hemos visto que esta distinción no ha sido explícitamente formulada en la *Suma;* seguramente Sto. Tomás ha caído en la cuenta de que los principios de investigación teológica no son exactamente los mismos para las dos partes de este estudio de Dios. En las cuestiones que acabamos de estudiar Sto. Tomás emplea principalmente un método parcialmente negativo y, sobre todo, pone en juego la analogía en un plano metafísico; los conceptos de acto y de causa sirven para explicitar la revelación del Ser de Dios y determinar los grados de nuestro conocimiento de Dios. Es evidente que un estudio acerca de la inteligencia divina, de la voluntad de Dios y de otros temas conexos no exige ya exclusivamente el plano metafísico; deberán entrar también en juego nociones de psicología. No estamos ya exactamente en el mismo ambiente conceptual. Por otra parte, el método necesariamente ha de ser mucho menos negativo; se trata de ver cómo obra Dios y por eso hay que insistir más en la transposición positiva, por vía de «eminencia», de los datos de la psicología humana. Pero por eso mismo la elaboración de una teoría de la operación divina depende estrechamente de las conclusiones sobre el Ser de Dios; en efecto, no sería legítimo hacer una transposición positiva si el hombre no tuviera un conocimiento propio de Dios, fundado en la semejanza que media entre las criaturas y el Creador. La teología de la perfección divina, desarrollada en la cuestión 4, de la Bondad divina expuesta en las cuestiones 5 y 6, del conocimiento de Dios en este mundo y de los Nombres divinos, tratada en las cuestiones 12 y 13, constituye el presupuesto necesario de toda afirmación relativa a la operación de Dios. En otros términos, solamente suponiendo una interpretación del Ser de Dios por vía de causalidad, es posible decir algo acerca de la operación divina. En este sentido, las cuestiones 14-26 constituyen la primera aplicación de los principios teóricos propuestos en las cuestiones precedentes. Ciertamente, no se olvida el aspecto negativo; el juego de

afirmación y negación está descrito equilibradamente desde el primer artículo de la cuestión 14 [66].

Llama en seguida la atención, al leer estas cuestiones, el rigor con que Sto Tomás construye su estudio de la operación divina partiendo de un examen detallado de la operación espiritual de la criatura racional. La primera gran división se funda en la distinción entre operación inmanente y operación transeúnte; son dos miembros muy desiguales: el primero ocupa las cuestiones 14-24, mientras que el segundo solamente abarca la cuestión 25 sobre la potencia de Dios. Ello se debe simplemente a que la simplicidad divina no ofrece fundamento para hacer distinciones dentro de la operación transeúnte; toda la complejidad del acto exterior de la voluntad, estudiado al comienzo de la *I.ª-IIᵃᵉ*, se concentra en Dios en la sola potencia, que no es otra cosa que el dinamismo del Acto Puro [67]. Por el contrario, Santo Tomás cree poder estudiar detalladamente y con numerosas distinciones la operación inmanente de Dios; su aspecto intelectual es el primer objeto de estudio [68]. Seguidamente, al estudio de la voluntad de Dios el Doctor Angélico adjunta dos investigaciones bien características de su método. Los dos capítulos: *de his quae ad voluntatem absolute pertinent, de his quae ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent* [69], tienen por objeto hallar en Dios la equivalencia a nuestras pasiones y nuestras virtudes morales. Como se ve, tiene el propósito, verdaderamente digno de nota, de explotar al *maximum* el juego de correspondencias analógicas; a este propósito es típico el Prólogo a la cuestión 20:

> Considerandum est de his quae absolute ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiva inveniuntur in nobis et passiones animae ut gaudium, amor et huiusmodi; et habitus moralium virtutum, ut iustitia, fortitudo, et huiusmodi. Unde primo

---

66. *Simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus (sc. intelligentia, scientia, sapientia, consilium, prudentia) nominari potest, ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam praedicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur quidquid perfectionis est* (1 q 14 a 1 ad 2).

67. *Unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicuius... Ostensum est supra quod Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus... Unde maxime competit ei esse principium activum... Relinquitur ergo quod in Deo maxime sit potentia activa* (1 q 25 a 1).

68. 1 q 14-18. Sto. Tomás adjunta a la cuestión propiamente dicha de la ciencia divina, la de la vida de Dios de la verdad y del error, de las ideas creadoras. Cfr. 1 q 14 pról.

69. 1 q 19 pról.

considerabimus de amore Dei; secundo de iustitia Dei et misericordia eius.

Por otra parte, la cuestión 22 continúa en la misma línea; en efecto, la Providencia de Dios aparece en relación con la virtud de la prudencia y ya es sabido que ésta regula, con vistas a la acción, el juego combinado de inteligencia y voluntad. Hablar de la providencia divina equivale para Sto. Tomás a hablar de la prudencia divina y ambos términos expresan, según él, la noción bíblica de sabiduría [70].

Dentro de esta perspectiva se concibe, finalmente, la cuestión 26, dedicada a la bienaventuranza de Dios. En ella tenemos, por así decirlo, el culmen de la analogía: la criatura racional es bienaventurada cuando sus facultades espirituales están en activa posesión de su objeto supremo; reaparece aquí el tema de la visión beatífica. Igualmente, Dios es bienaventurado porque posee plenamente, y de manera eminente, el *bonum intellectualis naturae;* incluso en la medida en que ciertos bienes secundarios pueden ser considerados como complementos de la perfección de la bienaventuranza de la criatura, hay fundamento para afirmar en Dios estos elementos complementarios. Citemos íntegro el último artículo de la cuestión 26:

> Quidquid est desiderabile in quacumque beatitudine, vel vera, vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine praeexistit. De contemplativa enim felicitate, habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum; de activa vero, gubernationem totius universi. De terrena vero felicitate, quae consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama, secundum Boetium, in III de Consolatione, habet gaudium de se et de omnibus aliis, pro delectatione; pro divitiis, habet omnimodam sufficientiam, quam divitiae promittunt; pro potestate, omnipotentiam; pro dignitate, omnium regimen; pro fama vero, admirationem totius creaturae.

Operación inmanente y creación

Después de haber puesto de relieve la continuidad y la perfección de la aplicación analógica de los datos psicológicos, tenemos que volver sobre el díptico indicado en la cuestión 14: operación inmanente y operación transeúnte. Se trata aquí de evitar

70. Esta relación entre providencia y sabiduría se manifiesta en las citas bíblicas relativas a la sabiduría y en el uso que se hace de los términos de sabiduría para explicar la providencia. Sto. Tomás cita Sap. 8, 1; 15, 3.

una falsa interpretación. Cuando Sto. Tomás habla de la operación inmanente, no atiende sólo a aquella que tiene por objeto la esencia divina en sí misma, una operación que sería pura y simplemente *ad intra*, por oposición a la operación transeúnte, que sería *ad extra*. Bajo la noción de operación transeúnte, expresada por la potencia divina, el Doctor Angélico entiende tan sólo la ejecución concreta de los decretos divinos de creación y de salvación. Pero esta ejecución depende de un pensamiento y de una voluntad de crear, así como de una providencia y de una predestinación, todo lo cual pertenece a la operación inmanente de Dios. Esta, por tanto, no tiene por objeto solamente la esencia divina, sino también toda la economía de lo creado. Este punto debe ser destacado. A nuestro juicio, constituye la transposición, en el plano de la analogía psicológica, del tema de la Bondad de Dios, tal como ha sido tratado según la analogía metafísica.

Hay un texto que se expresa con nitidez a este propósito:

> Potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem, inquantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat et ad quod scientia dirigat: quae tria Deo secundum idem conveniunt.—Vel dicendum quod ipsa scientia vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentiae. Unde consideratio scientiae et voluntatis praecedit in Deo considerationem potentiae, sicut causa praecedit operationem et effectum [71].

Así, pues, de la misma manera que el tema de la Bondad divina constituía, al nivel del Ser de Dios, el fundamento de una teología de la Creación, así también vamos a encontrar aquí, en el plano de la psicología divina, un nuevo aspecto de este mismo fundamento.

Conviene advertir aquí la construcción paralela de las cuestiones acerca de la ciencia y de la voluntad de Dios. Nosotros reconstruimos el plan de esta manera:

Ciencia (q 14):

1. La ciencia de Dios en sí misma; su objeto esencial: la esencia de Dios (a 1-4).
2. Conocimiento de las criaturas reales, existentes: *alia a se*. Conocimiento propio, intuitivo, causal (a 5-8).
3. Cuestiones disputadas sobre otros objetos de conocimiento: la nada, el mal, etc. (a 9-14).

71. 1 q 25 a 1 ad 4.

4. Características de la ciencia divina: inmutable; alcance en Dios de las categorías de especulativo y práctico (a 15 y 16).

Voluntad (q 19):

1. La voluntad de Dios en sí misma; su objeto esencial (a 1).
2. El amor a las criaturas reales, existentes: *alia a se*. Querer libre y causal (a 2-4).
3. Características de la voluntad divina: incausada, eficaz, inmutable y respetuosa, sin embargo, con la libertad de ciertas criaturas (a 5-8).
4. Cuestiones disputadas sobre diversos objetos y aspectos de la voluntad divina (a 9-12).

Si es exacta esta reconstrucción, cabe advertir que las líneas fundamentales de estudio son las mismas y que, en lo concerniente a los dos primeros apartados, el paralelismo es total. Después de haber definido la esencia de Dios como objeto esencial de la ciencia y de la voluntad divinas, Sto. Tomás desciende a los *alia a se*, es decir, a la creación existente, fruto real de la Bondad de Dios, conocido y escogido para ser llamado a la existencia. Lo que en primer lugar parece conocer Dios, según la mente del Angélico, es lo que El pone en el ser. Luego vendrá lo no existente, lo posible. Esto se halla íntimamente ligado al hecho de que nosotros no podemos remontarnos hasta la intimidad de la operación divina sino partiendo de los objetos reales que conocemos. Reducido a su línea fundamental, el razonamiento de Sto. Tomás no consiste en una especie de deducción en el interior de la operación divina al margen de toda consideración concreta de las criaturas; por el contrario, arrancando del hecho de que hay criaturas y que Dios es la causa de las mismas, Sto. Tomás concluye que Dios las quiere y las conoce; el descubrimiento de una operación inmanente de Dios en relación con las criaturas parte de la realidad de éstas y de su dependencia causal con respecto a Dios. Sólo después de esto será posible extender la proyección de tales principios a cuanto permanecerá eternamente en la mente de Dios sin recibir existencia propia.

Por otra parte, la aplicación de estos principios sufre algunas variantes. En lo que atañe a la ciencia divina, Sto. Tomás se refiere a la causalidad eficiente y a la suprema perfección de Dios: Dios se conoce como fuente primaria de todo ser, conoce los modos infinitamente varios según los cuales las criaturas participan de su Ser. Por tanto, en la riqueza de su esencia conoce la multi-

plicidad de las criaturas [72]. En lo que concierne a la voluntad divina en relación con las criaturas, el Doctor Angélico no se refiere a la eficiencia, sino a la ejemplaridad; si las criaturas en su perfección creada participan de la perfección divina y se asemejan a ella, hay que poner en Dios la realización eminente de estas perfecciones creadas. Así como toda criatura tiene tendencia a difundir al *maximum* fuera de sí el bien que posee, con mayor razón se dará en Dios una tendencia a comunicarse según las características espirituales de Dios: tendencia consciente y espontánea a comunicar al *maximum* su Bondad, es decir, a constituirse en fin de la multiplicidad de los seres [73].

Este proceso de ascensión analógica desde los efectos de Dios hasta su fundamento en la operación divina inmanente permite determinar los aspectos de esta última. Sto. Tomás ilustra plenamente lo que nosotros llamaremos la iniciativa divina. En el plano del conocimiento esto se traduce en la afirmación de que la ciencia de Dios es *causa rerum,* no depende de las realidades creadas, sino que es la medida de las mismas; es la fuente formal autónoma de todas las realidades creadas, las cuales llegan a la existencia y se organizan según la ciencia creadora de Dios [74]. En el plano de la voluntad, Sto. Tomás niega toda necesidad en la voluntad divina en relación con las criaturas: Dios decide la creación de los seres por una inclinación de orden espiritual que no obedece a necesidad alguna impuesta por la naturaleza o por el objeto [75]. Expresión de esta gratuidad del conocimiento y del querer divinos en relación con las criaturas es sin duda el carácter intuitivo e inmediato de la ciencia y de la voluntad: en un acto único Dios se conoce y conoce las participaciones concretas de su ser a las que da o dará la existencia; igualmente en un solo acto Dios se ama a sí mismo y ama todas las cosas [76].

El análisis que acabamos de hacer de los artículos relativos a los *alia a se* pone bien de manifiesto el método de Sto. Tomás para determinar el contenido de la operación inmanente de Dios. Este método nos parece notable por su seguridad y su realismo, porque se apoya en los temas más de causalidad. Como ya hemos visto, la causalidad fundamenta en general la posibilidad de una

---

72. 1 q 14 a 5, c, *in fine*; a 6, c, *in fine,* cfr. a 7 ad 1.
73. 1 q 19 a 2.
74. 1 q 14 a 8. Sto. Tomás distingue bien en este texto entre la causalidad ejemplar de la ciencia divina y su causalidad eficiente; la primera es propia de la ciencia y constituye su papel formal en la creación, mientras que ejerce la segunda en unión con la voluntad divina.
75. 1 q 19 a 3-5.
76. 1 q 14 a 7; 1 q 19 a 5.

analogía positiva entre Dios y la criatura espiritual y por eso es la base para una expresión de la operación divina en términos de ciencia y de voluntad. Pero la causalidad interviene también en el plano de los objetos de la operación divina; precisamente partiendo de las criaturas existentes y vinculadas a Dios en el plano objetivo de las diversas causalidades, es posible considerar la operación inmanente de Dios con el mayor realismo; no se razona aquí *a priori* acerca de los posibles, lo que se hace es determinar cómo las criaturas reales dependen realmente de la operación inmanente de Dios. Pisamos, pues, terreno firme al desembocar en una expresión verdadera del aspecto psicológico del dinamismo de la Bondad de Dios. Lo que Sto. Tomás expresaba en el plano metafísico mediante el vocabulario de la Bondad reaparece aquí en el plano del conocimiento y del amor. La ventaja de esta trasposición es poner mejor de manifiesto el carácter intelectual y libre de las comunicaciones de la Bondad divina; la trascendencia de ésta se manifiesta no sólo en el carácter absolutamente simple e intuitivo de la operación inmanente, sino en el hecho de que no se le puede asignar causa alguna. Dios atrae hacia su Bondad porque quiere y según el orden de su sabiduría; de esta manera la operación divina aparece como la razón última de lo real, que está en plena dependencia con respecto a un querer a la vez espontáneo y ordenado. Finalmente comprendemos mejor cómo todo lo real en sus estructuras metafísicas depende de la libertad de un Amor creador. Evidentemente esta conclusión es de capital importancia, porque toda la teología de lo creado queda así afectada por una nota de gratuidad equidistante de un puro voluntarismo y de un intelectualismo determinista. Ahora es preciso examinar las consecuencias de esta doctrina en el plano del devenir y de la historia de la creación; surgen así los temas fundamentales de la providencia y de la predestinación.

Providencia y Predestinación

El examen de las cuestiones sobre la providencia y la predestinación necesita dos preámbulos: son las dos últimas consideraciones relativas a la voluntad divina que hace Sto. Tomás antes de ocuparse de las que nosotros hemos llamado «cuestiones disputadas» [77]. Efectivamente, en dos artículos asienta por una parte la eficacia absoluta de la voluntad divina: *voluntas Dei sem-*

77. Cfr. *supra* p. 63.

per impleatu [78] y por otra respeta las causalidades segundas, la libertad, en una palabra, una real contingencia [79].

Una vez más es la causalidad lo que permite al Doctor Angélico demostrar que la voluntad divina tiene que cumplirse siempre; esta causalidad es universal y abarca la totalidad del ser; es por tanto absolutamente imposible que haya ser alguno que escape a su influjo; si esta causalidad tiene su origen psicológicamente en la voluntad de Dios causa *rerum,* resulta evidente que esta voluntad tenga siempre cumplimiento. La objeción más importante a este propósito está tomada, ¡quién iba a decirlo!, de la cuestión de la salvación a la luz de la carta a Timoteo: *Deus vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire* [80]. He aquí, al menos aparentemente, una voluntad de Dios que no se cumple. Parece que, entre las numerosas soluciones que dio la escolástica a esta aporía, Sto. Tomás prefiere la de San Juan Damasceno sobre la voluntad divina antecedente y la voluntad divina consiguiente. Al menos ésta es la solución que expone más ampliamente en las diversas obras en que suscita el problema [81]. Consiste en distinguir entre el objeto de la voluntad divina considerado en sí mismo o en relación con las circunstancias que le determinan; desde este punto de vista Dios quiere la salvación universal en sí misma, pero, en cuanto que debe acomodarse a las exigencias de la justicia, no la quiere con la misma universalidad. Esta solución podría parecer un juego de palabras, si no la ilustrara la doctrina del segundo artículo que vamos a examinar. En él estudia cómo se mantienen las causas segundas, y esencialmente la libertad, en la ejecución de la voluntad divina. Sto. Tomás pone bien claro a este propósito cómo la voluntad divina no recae sobre un bien en sí mismo solamente, sino también sobre el modo de su realización:

> Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi [82].

La influencia de la causa voluntaria en el desarrollo de una acción es tanto más intensa cuanto mayor eficacia posea dicha causa. Ahora bien, aquí es donde se manifiesta la trascendencia de

---

78. 1 q 19 a 6.
79. 1 q 19 a 8: *utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat.*
80. 1 Tim 2, 4, citado en 1 q 19 a 6, ob. 1.
81. Cfr. I, d. 46, 1; *in I Tim.* cap. II, l. 1, n.º 62.
82. 1 q 19 a 8.

la voluntad divina, que es eficaz hasta el punto de poder preservar la contingencia de un efecto en el instante mismo en que asegura su realización:

> Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes: sed propterea quia Deus voluit contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit [83].

La fórmula es extraordinariamente hábil; evidentemente no corre el velo del misterio de ese concurso divino que hace que haya causas contingentes, pero al menos señala los dos elementos esenciales: la realidad de las causalidades contingentes, eficaces en su plano, y la dependencia de las mismas con respecto a la causalidad universal de Dios. Precisamente en esta línea encontraremos abordados por Sto. Tomás de manera progresiva todos los problemas que atañen a la libertad y a la gracia en relación con la moción divina; el clima de esta problemática queda bien reflejado en una fórmula de la *I.ª-IIᵃᵉ: Ipsa est quae vult, ab alio tamen mota* [84]. Es posible que este modo de pensar permita entrever lo bien fundado de la distinción propuesta poco ha entre voluntad divina antecedente y voluntad divina consiguiente: en la medida en que Dios quiere dejar a las causas contingentes que actúen conforme a su naturaleza o su poder, modifica lo que, de no ser así, constituiría el objeto absoluto de su voluntad. Todo esto sigue siendo muy misterioso; parece, sin embargo, que, sopesando las causalidades según la analogía del ser, puede orientarse el espíritu por el verdadero camino.

Estos datos pueden ser considerados como preámbulos para una teoría de la providencia, en la que encontraremos su aplicación. Sto. Tomás define la providencia *ratio ordinandorum in finem* [85]. Esta definición implica un elemento intelectual; existe en Dios una ordenación, una armonía, un plan en lo referente a la Creación, y más especialmente en lo que toca a encaminar a la Creación hacia su fin, que es la participación de la Bondad divina. Dios, al comunicarse a los seres, les da no sólo el ser, sino también una capacidad de progreso y desarrollo que tiende hacia una mayor semejanza con lo que El es en sí mismo; esto supone la voluntad que Dios tiene de encaminar todas las cosas a su fin; se da, pues, una articulación muy delicada de inteligencia y vo-

83. *Ibídem.*
84. 1-2 q 9 a 4 ad 2.
85. 1 q 22 a 1.

luntad divinas en la que consiste todo el misterio de la providencia; toca a la voluntad orientar en general lo real hacia su fin, a la inteligencia determinar el orden coherente de ese desarrollo armónico, nuevamente a la voluntad determinarse y determinar a las criaturas respecto de los detalles del plan escogido. Estas distinciones son importantes; gracias a ellas el pensamiento de Santo Tomás se sitúa entre el voluntarismo y el determinismo de que hemos hablado más arriba. El voluntarismo absoluto desconoce o no destaca el aspecto intelectual de la providencia; sólo conoce determinaciones espontáneas, sin fundamento racional, sin coherencia de conjunto; abre la puerta a una concepción exageradamente individualizada y atomizada del plan de Dios, al no tener las decisiones divinas otro fundamento que el capricho esencialmente ciego de su querer. Podríamos aquí poner de relieve los estrechos lazos que median entre voluntarismo, nominalismo, individualismo, lo cual sería tanto como precisar las perspectivas dentro de las cuales se enfocaron en tiempos de la Reforma y en los que la siguieron las sutiles cuestiones de la predestinación. En el extremo opuesto, el determinismo total desconoce el elemento voluntario de las determinaciones divinas; la *ratio* del desarrollo consiste exclusivamente en un movimiento casual; se introduce la necesidad en Dios mismo; el valor gratuito de la economía, así como el carácter personal y libre de la respuesta de las criaturas racionales quedan muy disminuidos cuando no anulados. Este era sin duda el mayor peligro de todos en tiempos de Santo Tomás; ya veremos más adelante, al estudiar la teoría del acto libre, la firme reacción del Doctor Angélico contra el averroísmo. Sto. Tomás traza ya en la *I.ª Pars* la vía media que parece la verdadera. Lo hace, como ya hemos visto, haciendo entrar en juego la analogía entre la providencia de Dios y la virtud de la prudencia, tal como Aristóteles la describe en la *Etica* y como el mismo Sto. Tomás la analiza profundamente en la *I.ª-II.ae*. La característica de esta virtud es precisamente regular entre sí las dos fuerzas esenciales de la acción, inteligencia y voluntad, en cuanto que se aplican inmediatamente a obrar. Hay aquí un dato que es posible trasladar a Dios, sin que excluya el misterio propio de la actividad en general (porque la conexión de inteligencia y voluntad en la acción permanece esencialmente misteriosa como todo lo que es vida), ni el misterio propio de Dios, en quien todos los principios de acción se unifican en la infinitud de su esencia. De esta manera podemos distinguir un cierto orden de la providencia: la voluntad esencial ordena todas las cosas a Dios, orientándolas hacia una participación plena de la Bondad divina

a la medida de cada una; la inteligencia regula esta tendencia general de lo real hacia Dios, fijando para cada criatura el modo de su desarrollo para la armonía del conjunto. Este parece ser el significado de la providencia tal como la expone la cuestión 22, que procura asentar la dirección activa de Dios y la autonomía de las causas contingentes dentro del desarrollo del conjunto.

El estudio de la providencia proporciona a Sto. Tomás el marco dentro del cual va a estudiar la predestinación. Ya se había percatado de la trabazón entre ambos temas cuando los estudia en el *De Veritate* uno a continuación de otro [86]. Por el contrario, en la *Suma contra Gentes* trata la predestinación en el cuadro del problema de la gracia [87]. Ambas perspectivas tienen su razón de ser; la primera responde al concepto formal de predestinación, que se relaciona con la operación de Dios y que, por tanto, tiene su lugar propio en el marco de los atributos operativos; la segunda responde a la necesidad de una solución equilibrada al delicado problema de la predestinación y de la libertad. Los dos puntos de vista se dan cita aquí en la cuestión 23; Sto. Tomás trata de la predestinación inmediatamente después de la providencia, pero consagra la segunda mitad de la cuestión a proponer los principios para una justa apreciación del concurso divino [88]. Vamos a exponer rápidamente la elaboración de su estudio, fijándonos en su aportación a la inteligencia profunda del Misterio.

En el *De Veritate,* antes de abordar el tema del mérito y de la predestinación, Sto. Tomás se propone una sola cuestión sobre la naturaleza de aquélla: ¿pertenece a la inteligencia o a la voluntad? [89]. Ello da ocasión para un artículo bastante extenso tanto en el texto como en las soluciones; el primero estudia la predestinación en cuanto dice respecto a la providencia, de la que había tratado previamente; las soluciones orientan la predestinación al campo de la inteligencia con preferencia al de la voluntad. No parece que esta cuestión técnica interese a Sto. Tomás de modo particular en la *Suma:* basta conferir la predestinación con la providencia para entrever la situación que se le asigna psicológicamente; en efecto, se trata de datos *quae respiciunt simul intellectum et voluntatem* [90]. Por el contrario, el Doctor Angélico está preocupado

---

86. *Ver.* q. 5 y 6.
87. III *C.G.,* 163; este capítulo cierra el libro III.
88. a 5-8. El título del artículo 5 nos introduce directamente en el ambiente de las controversias de origen agustiniano: *utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis.*
89. *Ver.* 6, 1.
90. 1 q 22 pról.

por dividir ante todo, para la claridad de la exposición, su doctrina de la predestinación como operación divina; ello da lugar a cuatro artículos sobre la existencia de la predestinación y su carácter divino, de una parte; sobre la elección y reprobación, de otra [91]. Estos artículos constituyen la primera parte de la cuestión, mientras que en la segunda, al abordar los problemas tradicionales ya mencionados más arriba, vuelve al convincente orden del *De Veritate* [92].

La construcción misma de la *Suma teológica* permitía a Santo Tomás situar, de manera diríamos apaciguadora, el problema de la predestinación. Ya por definición, se refiere al caminar de las criaturas hacia su fin y, por consiguiente, se impone vincularla a la providencia; la predestinación *est pars providentiae* [93]; ya lo había afirmado en el *De Veritate*. Entra en juego un segundo elemento acerca del cual había hecho previamente claridad plena: la vocación del hombre a la visión beatífica estudiada en la cuestión 12. Ya hemos visto que Sto. Tomás estudiaba la visión beatífica en la línea de una investigación sobre el conocimiento de Dios por las criaturas racionales, por tanto dentro de la perspectiva de una actividad espiritual personal, y simultáneamente en la línea de la comunicación de la Bondad divina. La visión beatífica se nos aparece como el punto de contacto entre esa difusión sobreabundante que hay en Dios y la aspiración de la criatura a conocer a su Creador, aspiración del espíritu a conocer las causas. Por otra parte, esta situación de la visión beatífica no atenta contra su carácter sobrenatural; si se acomoda perfectamente al deseo del espíritu, también es cierto que excede sus posibilidades; por eso, como lo hemos indicado brevemente, el problema del sobrenatural se plantea ante todo, según Sto. Tomás, en el plano de la operación espiritual. Lo que no pertenece al hombre en el plano de sus estructuras puede serle dado por razón de sus obras. He aquí una primera afinidad entre el tema de la predestinación y el de la visión beatífica: ambos dicen relación a la operación mediante la cual se encamina hacia su fin el ser espiritual; el primero mira a la dirección divina, el segundo a la realización humana.

Lo que justifica una distinción entre la simple providencia y la predestinación es la trascendencia del fin último de la criatura

---

91. a 1-4.

92. Los artículos 2, 3, 4 y 6 del *De Veritate* corresponden respectivamente a los artículos 5-8 de la *Suma. Ver.* 6, 5, de aspecto más subjetivo y que rompe la continuidad del objeto formal, ha sido suprimido en la *Suma;* se encuentran rasgos del mismo en la sol. 4 del primer artículo.

93. 1 q 23 a 1.

espiritual; el primer artículo eso intenta dejar en claro. No es en el plano de los efectos de la creación y de la dirección divina donde se puede manifestar el orden querido por Dios para las criaturas racionales; para éstas el devenir no consiste en el simple desenvolvimiento de la naturaleza que tiende hacia una semejanza mayor o menor con la Bondad divina. La ordenación va hasta la Bondad divina en sí misma, totalmente comunicada a la inteligencia de la criatura. Todo lo que Sto. Tomás ha afirmado en la cuestión 12 le permite aquí distinguir una doble finalidad para una naturaleza creada: la que corresponde al poder real de esta naturaleza y la que es desproporcionada con este poder. Esta distinción de fines fundamenta objetivamente la noción de predestinación y autoriza a subrayar su diferencia con la providencia. Dentro de esta providencia general de Dios, la predestinación se refiere particularmente a la ordenación activa de la criatura racional al fin trascendente a que Dios la destina: la visión beatífica.

> Ratio transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae praedestinatio nominatur. Nam destinare est mittere. Et sic patet quod praedestinatio, quantum ad objecta est quaedam pars providentiae [94].

Si se admite con Sto. Tomás que todo el plan de la salvación termina con la comunicación a las criaturas espirituales de la visión de Dios, resulta fácil ver en la predestinación el plan eterno de Dios sobre la salvación de las criaturas, la justificación última de toda la economía. Ya nos damos cuenta de que la predestinación juega un papel en el desarrollo de las estructuras de la salvación; siempre debemos dejar margen para una cierta referencia a un plan gratuito y misterioso de Dios, al examinar los elementos de esta salvación. Más adelante hallaremos estas puntualizaciones a propósito de la predestinación de Cristo y de nuestra predestinación en Cristo [95].

Después de destacar que la predestinación es intrínsecamente una operación inmanente de Dios y que, por tanto, nada pone por sí misma en la criatura, Sto. Tomás estudia en detalle los dos temas de la reprobación y de la elección. En el artículo 3 su modo de presentar la reprobación es plenamente paralelo al de la predestinación, con un matiz en la fórmula que permite dejar a salvo el misterio de la libertad humana:

> Sicut enim praedestinatio includit voluntatem conferendi gra-

94. 1 q 23 a 1.
95. Cfr. el final de nuestro cap. V.

tiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa.

En el artículo 4 la reprobación halla indirectamente su lugar por vía de contraste con la elección, la cual aparece como el principio de la predestinación a la gracia y a la gloria: la salvación de los elegidos se funda ante todo en el amor que Dios les profesa:

Praedestinatio aliquorum in salutem aeternam praesupponit, secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem. Ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio quidem, in quantum vult eis hoc bonum salutis aeternae: nam diligere est alicui bonum velle. Electio autem, inquantum hoc bonum aliquibus prae aliis vult, cum quosdam reprobet.

Para agrupar los fundamentos de esta doctrina de la predestinación, parece que se deben tener en cuenta los datos siguientes: en primer lugar una asidua meditación de los textos de la Escritura; Sto. Tomás cita aquí algunos, como los de Rom. 8,9 e incluso Eph. 1,4; *electio* y *dilectio* se refieren sin duda a Col. 3, 12. Además de estas citas, seguramente habrá que tener en cuenta una constante reflexión sobre el conjunto de los textos relativos al problema; la información tomista en la materia es muy abundante y su doctrina cada vez más respetuosa para con el tema de la libertad divina [96]. Realmente este tema informa también la doctrina de la predestinación; ya hemos visto su importancia en la manera que Sto. Tomás tiene de trasladar analógicamente a Dios los datos de la psicología humana; el carácter causal e incausado de la inteligencia y de la voluntad divinas debe ser considerado como un primer principio cuando se trata de analizar la creación y la salvación. Otro par de datos nos permiten mantener el equilibrio en el estudio de la predestinación. En primer lugar, ya hemos visto que Sto. Tomás afirma en la cuestión 19 que la eficacia trascendente de la voluntad divina no anula la realidad de las causas segundas, naturales o libres; esto se invoca aquí muchas veces, evi-

96. He aquí indicados algunos textos en los que Sto. Tomás reflexiona sobre el vocabulario de la gracia: *praedestinatio, electio, vocatio, justificatio, glorificatio, etc.*

In Rom., cap. I, l. 4, n.º 67; cap. VIII, l. 6; cap. IX, l. 2, n.º 763 s; cap. X, l. 2, n.º 842 y 844.

In Gal., cap. I, l. 4, n.º 40.

In II Tim., cap. I, l. 3, n.º 21.

In Ioh., cap. I, 1. 6, III. n.º 1949-156.

IV, d. 17, 1, 1, q 1 a 2.

Esta enumeración no es completa.

tando así cualquier fatalismo [97]. En segundo lugar, la intención de los temas de la *electio* y la *dilectio* es poner toda la predestinación bajo el signo del amor, la única pasión que Sto. Tomás admite en Dios [98]. Nos parece de singular importancia dejar bien seguros todos estos elementos que constituyen el clima positivo para un estudio de la predestinación. Adviértase finalmente que este estudio pone de relieve el carácter personal de la salvación. Si la predestinación, globalmente considerada, es tanto como la ordenación de todos los elegidos a la gloria, también envuelve la orientación de cada uno hacia la bienaventuranza, orientación pensada y querida por Dios. Esto pone de manifiesto el aspecto absolutamente personal de la bienaventuranza, sobre el cual volveremos más en detalle al estudiar la *II.ª Pars*. Sto. Tomás es bastante explícito a este propósito cuando trata del número de los elegidos; cuando se trata de la perfección del universo, Dios quiere globalmente las realidades singulares que a ella concurren, carecen en sí mismas de valor absoluto y no constituyen el objeto de un decreto particular de Dios. No sucede lo mismo con las criaturas espirituales:

> Inter omnes autem creaturas, principalius ordinantur ad bonum universi creaturae rationales, quae, inquantun huiusmodi, incorruptibiles sunt; et potissime illae quae beatitudinem consequuntur, quae inmediatius attingunt ad ultimum finem. Unde certus est numerus praedestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam praefinitionis [99].

Si los objetos de la providencia de Dios no necesariamente caen bajo su intención principal, sino que solamente le son conocidos, la predestinación de cada uno a la gloria tiene un valor irreemplazable y ocupa un lugar aparte dentro de la predestinación de todo el conjunto. Por lo mismo, la teología toda queda afectada por el signo de la persona, de la libertad y del amor.

El examen que acabamos de hacer nos parece suficiente para deducir las líneas vertebrales de estas cuestiones 14-26. Sto. Tomás persigue dos objetivos complementarios: en primer lugar, apoyándose en los resultados positivos de su teoría sobre el conocimiento de Dios mediante las criaturas, quiere completar y calar más hondo en la contemplación de Dios, objeto primero de su investigación; una ascensión analógica, arrancando de los datos de

97. Cfr. las afirmaciones de 1 q 23 a 3 ad 3 sobre la imposibilidad condicionada o la reiterada distinción entre voluntad divina antecedente y voluntad divina consiguiente, *ibídem*, a 4 ad 3.

98. q 20.

99. 1 q 23 a 7.

la psicología humana, le permite orientar el espíritu para que capte la operación de Dios, es decir, el dinamismo infinito que late en la esencia divina; la ventaja de esta exploración es hacernos caer en la cuenta más claramente de la espiritualidad de Dios. En esta línea el punto culminante es la última cuestión sobre la Bienaventuranza de Dios, que nos manifiesta la plena suficiencia y la trascendencia de Dios en el orden de la vida espiritual; sin duda se llega aquí a la cumbre del estudio de Dios en sí mismo, antes de emprender el tema de las Personas a la luz de la revelación.

El segundo objetivo de Sto. Tomás consiste en esclarecer, en el curso de su estudio sobre la operación divina, el principio del ser y de la operación de las criaturas; se trata de ver cómo Dios piensa, quiere y crea los *alia a se*. Ya hemos tenido ocasión de decir que, a nuestro modo de ver, lo que hace es replantear en el plano de la psicología de Dios el tema de la Bondad: este dinamismo, que culmina en la causalidad final, ya estudiada en las cuestiones 5 y 6, puede igualmente expresarse en términos de inteligencia y voluntad. Este nuevo aspecto permite sobre todo considerar la libertad de Dios en su acción frente a lo creado; no se trata de la emanación más o menos necesaria de una Bondad esencial; la comunicación de sí es ciertamente la característica de la Bondad divina, pero está regulada por la Sabiduría y el Amor de Dios; de esta manera el punto de vista metafísico se completa con el psicológico, el cual acusa el carácter personal y libre de la creación y, simultáneamente, la relación de Dios con las criaturas; desde este punto de mira nos proporciona cuadros en función de los cuales podremos continuar la *teología* de lo creado.

§ 4

Las Personas divinas

El Prólogo a la cuestión 2 introducía en el estudio de Dios en sí mismo una división bipartita: Dios en su esencia, la distinción de Personas. No parece que esta problemática plantee a Santo Tomás cuestión alguna: tan pronto como termina la cuestión 26 sobre la bienaventuranza de Dios, hace la transición:

> Consideratis autem his quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, restat considerare de his quae pertinent ad trinitatem personarum in divinis [100].

100. 1 q 27, pról. Sto. Tomás considera el estudio de la Trinidad como

Un breve prólogo indica el plan. Antes de citarle y para mejor captar su contenido, vamos a glosar el primer artículo de la cuestión 27, intitulado *utrum processio sit in divinis*. Creemos que este artículo constituye en realidad la introducción a todo el estudio sobre la Trinidad; hace luz, con la mayor amplitud posible, en torno a la noción en la que se apoya toda la construcción de la *Suma:* la procesión. La cuestión consiste por tanto en saber, como punto de partida, si se da procesión en Dios.

El cuerpo del artículo está claramente dividido en tres partes: un breve resumen de historia del dogma sitúa el problema de la procesión; el análisis teórico de la procesión permite en seguida distinguir dos posibles tipos: exterior e inmanente; por fin una reflexión teológica concluye la existencia en Dios de la procesión inmanente. Examinaremos aquí estos diversos elementos, a fin de precisar la significación de conjunto que tiene este plan.

La procesión en Dios: q 27 a 1

Sto. Tomás cita y caracteriza brevemente aquí las herejías antitéticas de Arrio y de Sabelio. Al hacerlo nos descubre por vez primera un rasgo característico de su temperamento teológico y de su método, tanto más digno de ser destacado cuanto que el Doctor Angélico apenas tuvo émulos a este respecto entre los de su generación [101]. La historia del dato revelado y los textos que la jalonan son para él una fuente para la inteligencia de los misterios y una orientación para la reflexión teológica. Algunas observaciones precisas, aunque desgraciadamente poco numerosas, se han hecho ya y nos permiten concluir que el Doctor Angélico tenía un asombroso interés por informarse y estar en contacto con los documentos y monumentos de la Tradición [102]. En lo tocante al arria-

una nueva sección de su estudio sobre Dios; la razón profunda de esta división está en el hecho de que la Trinidad representa el remate de la Revelación, la novedad aportada por Cristo; no puede, por tanto, ponerle en el mismo plano de la teología del Exodo (cfr. la actitud adoptada en la *Suma contra Gentes, infra* cap. II, § 2). Pero por otra parte la continuidad de un mismo Misterio de Dios queda asegurada gracias al método teológico utilizado, que se funda en la procesión revelada.

101. Como primera orientación sobre el tema, cfr. GEENEN, *Saint Thomas et les Pères,* en DTC, XV, *Thomas d'Aquin,* col. 738-761. El mismo P. Geenen ha realizado estudios monográficos, que utilizaremos más adelante, y ha dado lugar a otros. No hemos podido utilizar el recientemente publicado por el P. CONGAR, *Tradition und Sacra Doctrina bei Thomas von Aquin,* en "Kirche und Ueberlieferung" (Friburgo 1960) 170-210.

102. Sobre la relación entre el Símbolo y la Escritura en Sto. Tomás hemos reunido algunos materiales que esperamos organizar y publicar algún día. Ello es sólo un aspecto del problema de la Tradición.

nismo contamos con el minucioso estudio del P. Worral [103], que nos permite adoptar las siguientes conclusiones: Sto. Tomás conoció el arrianismo desde los comienzos de su carrera teológica a través del *Libro de las Sentencias,* pero, a diferencia de otros maestros, puso interés en conocer a fondo la documentación reunida por Pedro Lombardo [104]. Cierto número de indicios dan fundamento para pensar con toda seguridad que no se detuvo ahí, sino que amplió sus conocimientos, sin que en el estado actual de la investigación se puedan identificar sus fuentes [105]; múltiples citas, escalonadas a lo largo de su carrera, demuestran que nunca dejó de interesarse por la cuestión; algunas exposiciones, como, por ejemplo, la de IV *C. G.* 6, nos ponen al corriente de las proposiciones de Arrio y del material escriturístico que alegaba para sostenerlas; por lo demás, las exposiciones de Sto. Tomás manifiestan un verdadero conocimiento de la controversia arriana. El Padre Worral ha tenido la paciencia de distinguir los textos que se refieren a Arrio de los que se refieren a los «arrianos»: resulta de este examen que, si las posiciones que atribuye a uno y a otros son más o menos idénticas, los argumentos de Escritura aducidos para sostenerlas no son los mismos. Ello hace pensar al P. Worral que ha tomado de fuentes distintas las posiciones de Arrio con su documentación y las posiciones arrianas con la documentación correspondiente. Esto es tanto más verosímil cuanto que la documentación que Sto. Tomás atribuye a Arrio es mucho más limitada que la de los arrianos: 12 textos de San Juan en Arrio, 2 del A. T. y otros dos no joánicos del Nuevo; por el contrario, los textos arrianos se distribuyen entre un número mucho más amplio de libros escriturísticos, según suele suceder a medida que va desarrollándose una controversia. Estas leves indicaciones, tomadas del trabajo del P. Worral o deducidas de sus esquemas, dan que pensar sobre los conocimientos de Sto. Tomás en materia de arrianismo; hay que añadir que el Doctor Angélico no se contentaba con la erudición; los textos demuestran una reflexión constante. Así se explica que Sto. Tomás haya cualificado al arrianismo

---

103. P. Worral, O. P., *Saint Thomas and arianism,* en RTAM, 23 (1956) 208-259 y 24 (1957) 45-100.

104. De este profundizar y poner en orden nos da un primero y excelente ejemplo en I, d. 24, 2, 1, donde Sto. Tomás clasifica los errores de Arrio y de Sabelio y enuncia la doctrina ortodoxa.

105. En la *Iª Pars* se pueden distinguir tres fuentes principales sobre el arrianismo, juiciosamente utilizadas: Hilario, Agustín, Boecio (cfr. la advertencia del P. Worral acerca de la utilización conjugada de Agustín e Hilario en I, 34, 2, 2m, *a. c.,* 23 [1956] 211). Gustaría saber cuáles son los *De Trinitate* que Sto. Tomás ha leído *in extenso:* San Agustín sin duda; ¿también San Hilario?

de diversas maneras complementarias, haciendo que resalte de esa manera su inteligencia de la herejía: multiplicidad y división introducidas en la esencia divina, afirmación de la inferioridad del Hijo, el considerarle como primera criatura, negación de su perfecta divinidad, de su eternidad. Sto. Tomás explota constantemente el paralelismo antitético propuesto por San Agustín entre Arrio y Sabelio. Quizá lo que mejor parece haber captado es la vinculación estrecha entre el aspecto trinitario de la herejía arriana y su aspecto cristológico [106].

Lo que acabamos de decir da luz sobre la significación de la primera parte del artículo que comentamos. La mención de las herejías de Ariono y de Sabelio no es de supererogación, un adorno de «teología positiva»; expresa el resultado de una prolongada reflexión sobre la historia del dogma de la Trinidad, reflexión que ha contribuido por su parte a que Sto. Tomás descubriera el nudo teológico de su tratado, así como también el centro del Misterio: la procesión. Al comparar las dos herejías descubre un fondo común; son como dos vertientes opuestas que se alejan del objeto exacto del misterio:

> Si quis autem diligenter consideret, uterque (haereticus) accepit processionem secundum quod est ad aliquid extra: unde neuter posuit processionem in ipso Deo.

Creemos, sin embargo, que se equivocaría quien atribuyera exclusivamente a sus conocimientos históricos la insistencia con que Sto. Tomás trata sobre la procesión al principio de su teología de la Trinidad. Entra de por medio también un elemento de reflexión muy personal sobre el Misterio en sí mismo, algo así como un descubrimiento especulativo hecho por Sto. Tomás desde el comienzo de su carrera, independientemente, al parecer, de toda referencia al arrianismo. Al abordar Pedro Lombardo en la distinción 13 del primer libro de las *Sentencias* la difícil cuestión de la procesión del Espíritu Santo, había suscitado una dificultad:

> Cum autem Spiritus Sanctus non dicatur genitus, sed tantum procedens, quaeri solet cur non dicitur Filius tantum genitus, sed et procedens, sicut ipse in Evangelio Johannis ait: Ego ex Deo processi, vel exivi, et veni in mundum. Non ergo tantum Spiritus Sanctus procedit a Patre sed etiam Filius [107].

Hay en este texto una cuestión de vocabulario: ¿Por qué no haber reservado a cada persona un término en exclusiva? Pero tam-

106. Sobre la formulación del arrianismo en el texto del artículo que estudiamos, escribe el P. WORRAL: "This is his most exact account of the error", *a. c.*, 23 [1956] 232.

107. *I Sent.* d. 13, cap. 2, n.º 114.

bién se sugiere una cuestión de fondo: significación de la procesión del Hijo y, en consecuencia, de la del Espíritu Santo. Pedro Lombardo orienta en seguida la dirección concreta de sus investigaciones: quiere precisar cómo difiere la procesión del Espíritu Santo de la del Hijo.

> Ad quod dicimus quod, cum uterque procedat a Patre, dissimiliter tamen.

No parece que los comentaristas de este texto hayan destacado la riqueza teológica que encierra. Siguiendo al Maestro, se han embarcado en un análisis de la diferencia entre la generación del Verbo y la procesión del Espíritu [108]. Por el contrario, Sto. Tomás ha quedado impresionado por lo que es común a las dos, que, aunque a título diverso, son igualmente procesiones; ha fijado su atención sobre la procesión como *noción genérica,* lo cual resulta evidente con sólo enumerar los artículos de su comentario:

> utrum processio sit in Deo,
> si est, utrum sit una tantum vel plures,
> qualiter duae processiones nominari debeant,
> si Spiritus Sanctus, qui procedit, non dicatur genitus, utrum debeat dici ingenitus [109].

Hay que advertir, no obstante, que esta exposición, encuadrada en la distinción 13, sigue orientada hacia la procesión del Espíritu Santo; a fin de explicar la existencia de la procesión del Espíritu Santo, distinta de la generación del Verbo, Sto. Tomás estima necesario elaborar la noción de procesión en cuanto tal. El esquema de las *Sentencias* no permitía ir más allá y hacer de la procesión el fundamento de la teología trinitaria. Por otra parte, no es seguro que Sto. Tomás lo haya pensado desde ese momento. En todo caso, la cuestión 27 de la *I.ª Pars* nos presenta ya el hecho consumado y ello nos induce a pensar que la reflexión de Santo Tomás sobre el arrianismo le ha ido descubriendo poco a poco la importancia esencial de la procesión, sugiriéndole volver a utilizar la noción genérica, ya fijada en las *Sentencias,* para valorar su ca-

---

108. Por ejemplo, la posición de Alejandro de Hales parece, desde el punto de vista del método, inversa a la de Sto. Tomás: *Procedere de Patre Filium et procedere Spiritum Sanctum aequivoce dicitur* (*In I Sent.*, d. 13, n.º 2, ed. Quarrachi, p. 144).

109. I, d. 13, 1. El estudio de San Buenaventura sobre esta misma distinción es interesante: el Doctor seráfico comienza distinguiendo el valor genérico de la procesión (cfr. q. 2 ad 4) pero la organización de su texto no descansa enteramente sobre este valor genérico.

rácter teológico fundamental. Es lo que ha hecho en el *De Potentia* y en el texto de la *Suma*.

Finalmente, una vez demostrada la necesidad de poner en Dios una procesión realmente inmanente, intenta caracterizarla: es el objeto de la tercera parte del artículo, que establece el principio de la analogía con las operaciones espirituales del hombre [110]. De este análisis lo que importa es el clima de la teología trinitaria adoptada aquí por el Doctor Angélico. Una información cada vez más precisa acerca del dato revelado, unida a una personalísima reflexión, le han llevado a decantar la realidad *ontológica* conforme a la cual podemos enfocar verdaderamente el Misterio de la Santísima Trinidad. No otra cosa decía en el Prólogo de esta cuestión 27, que ya podemos leer con mayor provecho:

> Quia personae divinae secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinae prius considerandum est de origine, sive de processione; secundo de relationibus originis; tertio de Personis.

El objeto esencial de estudio en teología trinitaria son las Personas. No cabe duda de que Sto. Tomás también lo cree así; el texto de su Prólogo, en su redacción obvia, lo dice claramente; y si hubiera alguna duda, bastaría comparar la importancia numérica de las cuestiones dedicadas a las Personas con el resto de las cuestiones [110b]. Pero un estudio teológico de las Personas depende *secundum ordinem doctrinae* de las posiciones adoptadas respecto de aquello que las distingue, lo cual coloca en un primer plano la importancia del problema de la procesión. Por otra parte, ahí está la historia de las herejías para demostrar que es precisamente por aquí por donde se infiltra el error. Por eso lo que Sto. Tomás procura ante todo es obtener un enfoque de la procesión que permita un conocimiento exacto de las Personas. Ello es obra del artículo que acabamos de comentar; a su luz se comprende todo el desarrollo del tratado de la Trinidad: número y naturaleza de las procesiones, después el estudio de las relaciones y, finalmente, sobre todo, de las Personas consideradas en sí mismas, en general o según las propiedades de cada una, conferidas con la esencia divina y entre sí. Dentro de esta perspectiva las dos cuestiones sobre las

110. Adviértase que el tema psicológico viene ya en tercer lugar, después de haber asentado su punto de apoyo revelado: la procesión espiritual.

110b. [M. MALET, *Personne et Amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin* (París 1956) cree que les concede mayor importancia que a la naturaleza, lo cual es censurado por G. von GUTEN, en "Angelicum" 35 (1958) 73-90].

procesiones y las relaciones aparecen como el fundamento sólido de toda la doctrina ulterior [111].

La problemática de Sto. Tomás, que alcanza en la *Suma* su expresión plenamente equilibrada, permite, a nuestro juicio, una solución nueva al problema que plantea el volver a usar en teología trinitaria la analogía psicológica, ya utilizada en las cuestiones 14-26 para caracterizar la operación esencial de Dios. Esta analogía proporciona igualmente una visión extraordinariamente matizada de la cuestión de las misiones divinas. Estos problemas tienen para nosotros gran importancia, ya que introducen en toda la *Suma* una perspectiva trinitaria.

Significación teológica de la procesión

Presentar comparativamente las doctrinas es empresa llena de peligros. Quisiéramos, sin embargo, recurrir aquí brevemente a ese método diferencial para que mejor destaque lo que implica la actitud adoptada por Sto. Tomás al fundar su teología trinitaria en un análisis genérico de la procesión. Podemos tomar como punto de comparación los estudios *De Trinitate* de San Agustín. Estos se orientan, al parecer, en dos direcciones: conocimiento a fondo de las relaciones y búsqueda de Imágenes. En una primera etapa el Doctor de Hipona se enfrentó con la forma mejor perfilada del arrianismo: el racionalismo de Eunomio. I. Chevalier ha logrado una excelente formulación del problema que se planteaba a San Agustín y del contenido de su estudio:

> «Eunomio se esfuerza por encerrar a los doctores ortodoxos dentro de un dilema inspirado en las *Categorías* de Aristóteles: lo que es, al ser predicado de un sujeto, designa necesariamente o la sustancia o un accidente. Ahora bien: en Dios nada hay accidental; el mismo San Agustín lo afirma al comienzo del libro V; por consiguiente, un atributo de Dios sólo puede designar la sus-

111. La problemática del *De Potentia* es diferente; para nuestro propósito da mucha luz, porque completa la perspectiva de la *Suma*. El orden de la *Suma* es el orden de exposición más conforme al objeto revelado considerado en sí mismo. El *De Potentia* nos manifiesta mejor el orden de invención de la doctrina; desde este punto de vista su proceso es más agustiniano que el de la *Suma*. Del estudio de la esencia divina pasa al de los Nombres divinos y éste lleva al estudio de las relaciones y *de his quae relative dicuntur de Deo ab aeterno* (q 8): parece más lógico. De ahí pasa a las Personas, puesto que son las susceptibles de expresiones relativas (q 9). Llega finalmente al fundamento ontológico de las relaciones y de las Personas: las procesiones (q 10). La exposición de la *Suma*, al enfocar de manera inmediata la procesión, fundamento de la relación, permite luego reflexionar con mayor calma sobre el objeto esencial del Misterio: las Personas.

tancia. Si los atributos personales, tales como 'engendrado', 'no engendrado', no designan nada accidental, es que se refieren a la sustancia de cada persona considerada por separado; por tanto, designan sustancias opuestas o esencialmente diferentes. De no ser así, tales atributos no pasan de ser creaciones de nuestra mente. No hay otra salida que el arrianismo o el sabelianismo. Tal es el círculo que romperá la idea de relación. Al derrumbar la más sólida muralla del arrianismo, Agustín responde también a las atenuaciones simuladas, pero también funestas, de la herejía» [112].

Al insistir sobre la relación, San Agustín ha hecho luz en torno a la única categoría que pueda permitir una elaboración especulativa de la Trinidad, lo cual constituye una aportación considerable. Pero al realizarla, el Doctor de Hipona se ve coartado primero por cuestiones de vocabulario, siempre vivas entre griegos y latinos, que le impiden poner a punto una teoría completa de la Persona como relación [113]; y además por el clima lógico en que se mueve tanto el pensamiento de su adversario como el suyo. En otros términos: falta a su análisis un estudio formal del fundamento metafísico de las relaciones [114].

En la segunda parte San Agustín se inclina *modo interiore* sobre el Misterio. No falta quien quiere oponer el interesante y fecundo estudio centrado en torno a las Imágenes a partir del libro VIII a las explicaciones de la primera parte de la obra sobre el fundamento escriturístico del dogma y sobre las relaciones; desde el punto de vista del método tendríamos aquí un paso de la teología a la filosofía. Esta oposición no está justificada, o más exactamente, han entendido al revés el fundamento en que se apoyan. Insisten sobre la palabra *interior;* el estudio de San Agustín sobre las relaciones se sitúa en última instancia en el plano de las *Categorías;* tiende a dar la solución a una aporía dialéctica pro-

112. Ireneo CHEVALIER, *Saint Agustin et la Pensée grecque. Les relations trinitaires,* Friburgo, 1940) 33.

113. San Agustín siempre se inclinó a entender *persona* de un absoluto sustancial. Surge por eso una duda, que formula así I. CHEVALIER: "La idea de sustancia ¿se adecua a la idea de persona, y no a otra alguna, incluida la idea de relación? En la práctica San Agustín se ha visto obligado a proceder como si la respuesta fuera negativa; en teoría ha dado una respuesta afirmativa" *(o. c.,* 64).

114. Parece que exagera I. CHEVALIER al afirmar, *o. c.,* 78: "Las ideas de procesión y de relación son solidarias en cuantos pasajes trata San Agustín de la relación". Ante todo, la solidaridad no cuenta formalmente en el plano de la procesión en cuanto tal, sino en el de la generación del Hijo y en la procesión del Espíritu Santo; es un detalle importante en lo que respecta a la elaboración teológica. Por eso estas dos procesiones, según San Agustín, fundamentan más bien la legitimidad de un *modus dicendi* relativo que la estructura ontológica de una relación.

puesta por un hereje. Pero ello constituye tan sólo un preliminar para lo que busca el alma cristiana; para lo cual la mentalidad ejemplarista de San Agustín vuelve por sus fueros. El deseo de conocer a Dios en su Trinidad sugiere al Doctor de Hipona el constante aprovechamiento de múltiples trinidades creadas, todas las cuales expresan a su manera algo de la Trinidad increada [115]. La vinculación concreta del hombre con Dios en el plano de la semejanza y en el de la actividad cognoscitiva y volitiva da el carácter de una revelación de Dios a la meditación acerca de la *mens*. Pero esto sólo se logra en un clima de diálogo entre la Trinidad y el alma, en función de una búsqueda espiritual: *modo interiore*. A este propósito nos parece altamente significativo que la primera trinidad que indica en el libro VIII sea *amans, amatus, amor:* una investigación trinitaria sobre la Revelación de Dios se orienta casi naturalmente partiendo de la Revelación de Dios-Amor. Sólo así puede luego el pensamiento hacerse más preciso e ir descubriendo otros términos que finalmente sean más comprensivos de su objeto. La progresión del pensamiento de San Agustín es prácticamente imposible de captar si prescindimos de ese constante diálogo con la Trinidad viviente en el alma, si no se tiene en cuenta ese ir y venir a Dios presente en el alma y al alma en presencia de Dios. Por lo demás, ese carácter tan personal, ese clima de oración en que se mueve, es lo que hace tan atractivo al *De Trinitate* y da a una lectura seguida del mismo todo su valor para el conocimiento cristiano.

Teníamos que advertir cuál es el ambiente en que se mueve el *De Trinitate,* a fin de poder apreciar cómo el estudio acerca de las Imágenes es un complemento del de las relaciones. I. Chevalier hace a este propósito un par de advertencias, complementarias más que opuestas entre sí; escribe primero: «La idea de relación sirve principalmente para defender la fe, muy poco, al parecer, para la inteligencia de la fe, a juzgar por el espacio que se le ha concedido en el *De Trinitate*» [116]. Este juicio nos parece que se atiene a la realidad de los hechos; el estudio sobre las relaciones es principalmente para San Agustín una operación defensiva contra la herejía; de algún modo constituye un valladar exterior que permita la reflexión *modo interiore* sobre el Misterio; es como el prefacio de ésta, según lo ponen bien de manifiesto las primeras páginas del libro VIII. Pero por otra parte, a propósito de los textos que sobre las relaciones contienen los libros IX-X, «se puede concluir con

115. Cfr. E. GILSON, *Introdution à l'étude de Saint Augustin* (2 ed., París 1943) 3.ª parte, caps. III y IV: *Les vestiges de Dieu, L'imagen de Dieu,*
116. *O. c.,* 35.

bastante seguridad de acierto que para el obispo de Hipona la teología de las relaciones representa una etapa en la penetración de la inteligencia, a la luz de la fe, en el conocimiento del objeto revelado» [117]. Y, efectivamente, en la medida en que la teoría de las relaciones permitía una expresión exacta del Misterio, podía tener aplicación incluso en la investigación ejemplarista que parte de la *mens*. Si San Agustín no ha explotado a fondo el tema de las relaciones en su exploración psicológica, ello se debe no tanto a la incompatibilidad entre ambas teorías cuanto a la diferencia de método en una y otra.

Es sin duda a esta falta o a esa insuficiencia de unidad entre los dos aspectos del método teológico adoptado en el *De Trinitate* a lo que nosotros atribuiríamos de buena gana las dificultades que no pueden menos de surgir a propósito de los resultados, incluso cuando se sigue la problemática de San Agustín sin proponerle las cuestiones suscitadas más tarde en la tradición teológica. Se trata de lo que hemos llamado el doble empleo de la analogía con el espíritu humano. Es ciertamente lícito intentar hacer luz sobre la Trinidad divina partiendo del modo de actuar del espíritu humano; pero ¿en qué medida llegaremos a conceptos *propios* acerca de las Personas divinas en sí mismas? No faltan en San Agustín afirmaciones sobre el carácter sustancial de los atributos espirituales de Dios; basta leer las magníficas páginas del libro VIII sobre *Dios Verdad y Bondad*. Pero ¿cómo distinguir la aportación de una reflexión, que arranca de nuestra psicología humana, a la teología de la esencia divina, de su aportación a la teología de las Personas? ¿Se trata en el segundo caso de una pura metáfora, de manera que la *exercitatio animi* en que nos embarca San Agustín no arribaría a la realidad de las Personas? No nos parece que San Agustín haya podido evitar una relativa incertidumbre en este campo. En todo caso, esto es lo que le reprochan, generación tras generación, los adversarios de la teología psicológica, englobando, por otra parte, al Doctor Angélico en esta reprobación.

Creemos, sin embargo, que en este punto concreto de la organización del tratado de la Trinidad y de la conjunción de la teoría psicológica con la metafísica de las relaciones, el texto de Santo Tomás presenta una fisonomía distinta del de San Agustín; ya hemos dado la razón de ello en el párrafo precedente: el Doctor Angélico modifica el centro de gravedad de la reflexión, ya que hace depender de la procesión la relación y el análisis psicológico. La procesión es precisamente el denominador común que nadie antes de Sto. Tomás parece haber precisado con tanta claridad.

117. *Ibídem*, 86.

Ante todo, se nos presenta como la característica de la Revelación del Nuevo Testamento, expresa en raíz la pluralidad de Personas que hallamos en el Evangelio en términos equivalentes: generación, misión, procesión [118]. Seguidamente, interpretada dentro de la perspectiva de la perfecta espiritualidad de Dios, puede volcarse en el marco analógico de la operación espiritual y es entonces cuando interviene el análisis psicológico. Finalmente, dentro de la analogía basada en la operación, proporciona un fundamento metafísico para las relaciones; el aristotelismo de Sto. Tomás entra aquí en juego. Eunomio y San Agustín se movían en fin de cuentas al nivel de la lógica de un aristotelismo vulgarizado; ni el uno ni el otro nos presentan una teoría de la relación como accidente; por eso ninguno de los dos fundamenta en el plano ontológico el hecho de trasladar a Dios las categorías de sustancia y de relación. San Agustín habla constantemente de modos de expresión: *ad se, ad alterum*. La cuestión esencial para Sto. Tomás es hallar, siempre en el terreno de la analogía, un fundamento real a las relaciones trinitarias: este fundamento es la realidad de las procesiones. De esta manera el círculo se cierra: arranca de la procesión como dato revelado; la interpreta utilizando la analogía de la operación espiritual; descubre en estas procesiones el fundamento de las relaciones.

A nuestro juicio, lo que hay que destacar en Sto. Tomás no es tanto la originalidad de la doctrina, buena parte de la cual estaba ya firmemente establecida por San Agustín, cuanto la precisión con que la elabora. Todo se apoya en una distinción de método extraordinariamente clara: por una parte estudia la operación espiritual de Dios por analogía con el alma humana fundándose en la participación y en la causalidad; por otra, estudia las procesiones trinitarias según la misma analogía, pero sobre el fundamento exclusivo del dato trinitario revelado. Para este segundo estudio el Doctor Angélico arranca de la revelación de procesiones en Dios; apoyándose en la perfecta espiritualidad divina, interpreta estas procesiones como acciones inmanentes y las considera como el fundamento objetivo de las relaciones reales de origen que se identifican con las Personas divinas: tal es la verdadera base de su reflexión. Sobre esta base, busca en la psicología del alma humana los elementos precisos susceptibles de ser utilizados analógicamente: inteligencia y amor, no considerados en general sino bajo el aspecto concreto de la dicción de un verbo y de la procesión de un término de amor. Como se ve, sirven de guía las exigencias de

118. Nuestro artículo, I, 27, 1, cita en el *sed contra Ioh.* 8, 42: *Ego ex Deo processi.*

la procesión revelada; el empleo de la analogía se atiene a ellas estrictamente. No es el mismo modo de proceder que en las cuestiones 14-26: en aquéllas la base, más amplia, consistía en la comunidad espiritual entre Dios y las criaturas racionales; ya hemos visto que Sto. Tomás la utilizaba a fondo, buscando en Dios incluso lo equivalente a nuestras pasiones y nuestras virtudes. Hemos visto igualmente que siempre concluía afirmando la identidad real en Dios de todo atributo operativo con la esencia. Aquí los temas de causalidad, comunidad y participación están sin duda implicados, de lo contrario no podría emplear la analogía psicológica; pero no son los principales; están determinados, condicionados por la noción revelada de procesión, de la cual depende el empleo de otras técnicas de explicación teológica.

Esta claridad y precisión de la reflexión acerca de la procesión dan como resultado, en el pensamiento de Sto. Tomás, un conocimiento realmente propio del objeto que en última instancia se pretende: las Personas. En efecto, si se parte directamente de la vida del alma para buscar en ella una Imagen de la vida trinitaria, se llega a conocimientos cuyo contenido analógico es difícil de precisar; su exacta significación ¿es esencial o personal? Esta imprecisión repercute luego en las cuestiones fundamentales de las apropiaciones y de las misiones divinas. Pero Sto. Tomás no procede de ese modo; arranca de una noción dogmática, la procesión, cuya naturaleza estudia por analogía, pensando en las relaciones y en las Personas. Dentro de esta perspectiva, si no se quiere caer en el agnosticismo teológico, hay que afirmar que las procesiones espirituales, así enfocadas en las criaturas racionales, ofrecen la base para un conocimiento realmente propio de las Personas.

Existe ciertamente un problema de interferencia entre las dos distintas elaboraciones de la analogía psicológica; emplear un mismo instrumento analógico al servicio de dos perspectivas distintas sugiere ciertos puntos de contacto entre ambas. Por eso todo el arte de presentar satisfactoriamente la teología de las Personas divinas consiste en saber conjugar los dos registros que hemos intentado esclarecer. Intentaremos ver cómo Sto. Tomás lo lleva a cabo. Sin duda, las soluciones no serán plenamente perfectas, porque lograr en este campo una noción perfecta sería tanto como comprender, en el sentido profundo del término, el Misterio de la Santísima Trinidad. Las sucesivas posiciones de Sto. Tomás nos parecen al menos justificadas y complementarias. Vamos a ver cómo el Doctor Angélico explica más en concreto el valor propio de los Nombres personales, es decir, cómo explota a fondo la distinción entre los dos modos de emplear la analogía; después estu-

diaremos su pensamiento acerca de las apropiaciones, que equivale finalmente a un intento de síntesis entre esos dos modos. Veremos por último cómo se armonizan propiedades y apropiaciones en la teoría de las misiones.

La propiedad de los Nombres Personales

Limitaremos nuestra exposición al nombre de Verbo, puesto que a propósito de él explica Sto. Tomás la cuestión de la propiedad de la analogía trinitaria. Citemos aquí, ante todo, un texto del *De Veritate* que demuestra hasta qué punto el Doctor Angélico es consciente de la dificultad:

> Quaestio ista in superficie videtur esse planissima propter hoc quod verbum originem quamdam importat secundum quam in divinis personae distinguuntur. Sed interius considerata difficilior invenitur, eo quod in divinis invenimus quaedam quae originem important non secundum rem, sed secundum rationem tantum; sicut hoc nomen operatio, quae proculdubio importat aliquid procedens ab operante: tamen iste processus non est nisi secundum rationem tantum; unde in divinis non personaliter sed essentialiter dicitur quia in Deo non differt essentia, virtus et operatio. Unde non statim fit evidens utrum hoc nomen verbum processum realem importet, sicut hoc nomen Filius; et ita difficile est videre utrum essentialiter vel personaliter dicatur [119].

La dificultad queda, pues, claramente formulada; es evidente que preguntar acerca de la propiedad del nombre de Verbo equivale a plantear la cuestión del valor analógico de la teoría psicológica tal como la concibe Sto. Tomás.

La solución de esta aporía puede venir por dos caminos; cabe ahondar en el contenido del nombre de Verbo y, partiendo de ahí, demostrar que sólo puede ser predicado en forma personal; también se puede describir de modo más preciso la operación intelectual que culmina en la formación de un Verbo y demostrar que su término sólo puede ser personal. Ambos caminos se complementan. Resumamos su contenido objetivo [120]: es cierto que todo conocimiento creado implica efectivamente la dicción de un verbo mental, la producción de una especie. Este verbo se distingue real-

119. *Ver.* 4, 2; cfr. I, 34, 1 y 2.

120. No nos es posible ampliar aquí las razones en favor de nuestro punto de vista sobre el sentido de la procesión revelada en Sto. Tomás. Creemos poder mantenerle incluso después de haber leído el trabajo sugerente pero ciertamente discutible de C. VAGAGGINI, *La hantise des "rationes necessariae" de saint Anselme dans la Théologie des processions trinitaires de saint Thomas*, en "Spicilegium Beccense", I (París 1959) 103-140.

mente tanto de la inteligencia en sí misma cuanto del acto de intelección que culmina en aquél. Pero en Dios todo se identifica con la esencia; cuando Dios entiende, no necesariamente procede algo de él o en él; la presencialidad de su sustancia respecto de sí misma excluye de algún modo la idea de procesión y de un término que proceda realmente. Considerando el conocimiento esencial de Dios, no cabe, por tanto, hablar con propiedad de un verbo que proceda. Precisamente por eso podemos afirmar que el Verbo, segunda Persona de la Santísima Trinidad, entiende, sabe, etc., sin que proceda de él nada por vía de emanación intelectual.

Pero al saber por la Revelación que en Dios se da una procesión y que llama Verbo a la Persona que procede, tenemos perfecto derecho a afirmar la existencia en Dios de una emanación intelectual, de una dicción propiamente dicha que culmina en un término distinto. Finalmente, el avance de Sto. Tomás tiene lugar en dos etapas complementarias: en el plano de la ascensión analógica de la intelección humana a la intelección esencial de Dios, hay que negar en esta última cuantas distinciones tienen lugar en la criatura; por consiguiente, cualquier verbo distinto y cualquier emanación intelectual interior. Pero si la Revelación nos habla de Verbo y de procesión, aún es posible introducir de nuevo, con todas las puntualizaciones que la analogía suministra, las nociones anteriormente excluidas: si el nombre de Verbo no corresponde a Dios en modo alguno en el plano de su conocimiento esencial, sí conviene con toda propiedad a la Segunda Persona en el plano de las procesiones reveladas. Volvemos a lo que decíamos más arriba: hay una doble utilización de la psicología humana como base de la analogía, conforme a principios diferentes: una de las líneas analógicas nos lleva a negar en Dios todo verbo; la otra nos conduce por el contrario a afirmar un Verbo en Dios. Los niveles son distintos y la introducción de una perspectiva trinitaria depende íntegramente de la revelación de la procesión y de sus términos subsistentes. Evidentemente tal operación supone una noética profunda, capaz de distinguir en el acto intelectual los diversos planos que concurren a un conocimiento perfecto. No podemos dar aquí en detalle la noética tomista del verbo; nuestra intención era solamente mostrar cómo se introduce una reflexión teológica sobre las divinas Personas y qué método utiliza Sto. Tomás para llegar a un conocimiento realmente propio de su objeto. Sin entrar en una exposición detallada de la teología trinitaria, querríamos, para concluir, fijarnos tan sólo en la situación teológi-

ca de las apropiaciones y de las misiones, las cuales determinan el aspecto trinitario de toda la construcción teológica ulterior.

Las apropiaciones

Santo Tomás trata con bastante brevedad sobre las apropiaciones. Después de haber estudiado en la primera parte de su *De Trinitate* las procesiones, las relaciones y las Personas en general, hace un paréntesis para examinar críticamente el vocabulario y los modos de expresión [121]; pasa después a examinar a cada Persona en particular y es en esta parte donde encontramos sus disquisiciones sobre el nombre de Verbo, al que acabamos de referirnos. Con la cuestión 39 comienza lo que él llama la *comparativa consideratio* [122], que se abre con un estudio de la relación Persona-Esencia. En la segunda parte de este estudio trata Sto. Tomás de las apropiaciones, es decir, de la atribución lógica a las Personas de nombres que significan la esencia divina. Se trata, pues, de un problema de expresión, cuya justificación ontológica se busca. Santo Tomás trata primero el problema inverso: hay nombres personales que pueden atribuirse a la esencia divina, puesto que se da identidad real entre la esencia y las Personas; tal modo de expresión no plantea problema alguno, puesto que el sujeto expresado es la esencia divina de la cual sólo se quiere manifestar la subsistencia personal [123]. Más delicado es lo otro: ¿en qué medida un nombre esencial, que por serlo significa algo sustancial común a las tres Personas, puede emplearse legítimamente para significar una Persona considerada por separado? ¿Se llega por ese camino a un conocimiento verdadero de la Persona o nos quedamos en el plano de una metáfora más o menos fundada?

La respuesta parece incluir una triple consideración: el valor de la apropiación depende en primer lugar del uso que de ella se hace en la Escritura y en los doctores cristianos: estamos ante un dato de Tradición legítima, puesto que existe. Pero esto no es una razón última [124]; Sto. Tomás la busca ante todo al nivel del sujeto que piensa e intenta expresar el Misterio de la Santísima Trinidad. Es posible que su argumentación estribe en un *a fortiori* extra-

121. q 32. Ya hemos señalado el paralelismo metódico con 1 q 12; cfr. *supra*, p.

122. Cfr. q 29, pról.: *Necessarium est aggredi de Personis. Et primo secundum considerationem absolutam, deinde secundum comparativam comparationem.*

123. 1 q 39 a 6: *Utrum personae possint praedicari de nominibus essentialibus.*

124. 1 q 39 a 7. El argumento del *sed contra* es el texto de San Pablo, 1 Cor 1, 24: *Christum Dei virtutem et sapientiam.*

ordinariamente sugestivo: si podemos intentar el conocimiento de Dios partiendo de las criaturas, porque éstas proporcionan una base objetiva para el conocimiento de los atributos esenciales de Dios; si nos es posible llegar a un cierto conocimiento de las Personas en sí mismas considerando las criaturas en cuanto vestigio o Imagen de la Trinidad [125], *a fortiori* podemos abrigar la esperanza de llegar a un cierto conocimiento de las Personas partiendo de la esencia divina. No quiere Sto. Tomás decir con eso que la esencia divina pueda por sí misma manifestarnos las Personas, como no pueden hacerlo ni el vestigio ni la Imagen. Pero si las Personas nos son reveladas, hallaremos en la esencia divina tanta o más luz que en la consideración del vestigio y de la Imagen.

En última instancia, el fundamento objetivo de la apropiación es la semejanza existente entre una serie de atributos esenciales y la propiedad de una Persona:

> Ea quae pertinent ad intellectum appropriantur Filio, qui procedit per modum intellectus, ut Verbum [126].

Nosotros entendemos este procedimiento como un ensayo de reunificación de los dos tipos de analogía que habían sido antes cuidadosamente separados a fin de llegar a un conocimiento propio de las Personas; como hemos visto, la afirmación de atributos esenciales en Dios ha sido posible gracias a una analogía entre la operación psicológica del hombre y la de Dios; las exigencias de la analogía nos han obligado a suprimir toda distinción en Dios, tanto entre la esencia y la intelección como entre los diversos aspectos de esta última: todo se identifica con la esencia; esta analogía entre la psicología humana y la psicología divina se funda en el lazo de causalidad entre Dios y el hombre. La analogía trinitaria es nueva, porque no se funda solamente en el vínculo de causalidad, sino principalmente en la Revelación de una procesión en Dios que termina en un Verbo distinto; esta revelación permite volver a emplear la analogía psicológica que concluye ahora en la producción de un Verbo y por tanto garantiza la propiedad del nombre de Verbo para designar la Segunda Persona. Cuando se trata de la apropiación, se intenta pasar de una línea de analogía a otra: los datos relativos a Dios, obtenidos por vía de causalidad, se afirman de la Persona, cuya propiedad ha sido previamente valorada basándose en la procesión revelada. La licitud de este pro-

---

125. Al mencionar el vestigio y la imagen, Sto. Tomás anuncia una consideración sobre los aspectos trinitarios del alma. De esto hablaremos más adelante, cuando estudiemos la antropología tomista de la Imagen.

126. 1 q 39 a 7.

ceso proviene del común denominador del instrumento analógico: en ambos casos se trata de operación intelectual; tenemos, pues, un medio para *hablar* de la Persona utilizando los medios de expresión que valen para la esencia.

¿Cuáles son los resultados de este procedimiento? ¿Constituye una fuente de conocimiento mejor y más verdadero de las Personas? Sto. Tomás matiza su respuesta: el Doctor Angélico descarta un conocimiento propio; atribuir a una Persona una propiedad de la esencia no quiere decir que esta Persona posea en exclusiva el atributo; el valor epistemológico de la apropiación es ciertamente menor que el de los nombres propios de las Personas. Sin embargo, no se trata en modo alguno de una pura denominación extrínseca, de un «modo de hablar» que en definitiva carecería de significado. Efectivamente, en ese caso no se ve por qué no podrían atribuirse indistintamente los atributos a cualquier Persona y Sto. Tomás no dedicaría amplias columnas a justificar los sistemas tradicionales de apropiación [127]. Para el Doctor Angélico la apropiación *manifiesta* la Persona; no proporciona un concepto propio, pero orienta al espíritu en una dirección verdadera y fundada; establece una cierta proporción entre el atributo y la propiedad; en el fondo implica un proceso de este tipo: real y propiamente podemos llamar sabio a Dios, basándonos en la comunidad analógica entre las criaturas espirituales, capaces de sabiduría, y El. Pero el Verbo, en cuanto Verbo y no solamente en cuanto Dios, puede también llamarse sabio porque procede real y propiamente por modo de inteligencia y entre inteligencia y sabiduría existen vinculaciones objetivas. Pero no podemos circunscribir el significado de la sabiduría en cuanto que la aplicamos al Verbo; esta aplicación es efectivamente el resultado de una inferencia, no la búsqueda, directa o por vía de causalidad, de una propiedad que nosotros podamos conocer. Ahí tenemos una sugerencia, una apertura, una orientación. Quedarnos en ese punto no significa una capitulación intelectual, sino todo lo contrario: la apropiación puede ser el medio de que la inteligencia avance en el conocimiento de la Trinidad; es el resultado de un esfuerzo por reunir todas las fuentes de conocimiento de las Personas con vistas a lanzar al espíritu más allá de su modo conceptual, a desbordar casi los procedimientos analógicos. Quizá sea el esfuerzo supremo del teólogo ante la Revelación de Dios; supremo en el sentido de que no le es posible ir más allá en el plano conceptual y en cuanto que agota todos los recursos de este plano conceptual para invitar a la inteligencia a un conocimiento más alto.

127. 1 q 39 a 8.

Las misiones

La cuestión de las misiones es la última del estudio de la Santísima Trinidad y cierra también todo el estudio de Dios. Dentro del marco del estudio de la Trinidad forma parte del apartado *de comparatione Personarum ad invicem* [128]. Esta doble situación es ya reveladora del sentido de la cuestión; se trata de la orientación del Misterio trinitario hacia la Creación, considerada la Trinidad desde el punto de vista de la intercomunicación ordenada y eterna de las Personas. No vamos a exponer aquí el contexto de las misiones en la tradición teológica antes de Sto. Tomás ni en la de su tiempo; nos contentaremos con examinar el método que ha utilizado para tratar de ellas y los resultados a que este método ha conducido.

La construcción es simple: dos artículos esclarecen el contenido del concepto de misión considerada en su principio eterno; seguidamente Sto. Tomás precisa las condiciones del término temporal y pone las misiones en conexión con la economía de la gracia; por fin estudia las diversas misiones cuya existencia conocemos por la fe.

Todo el problema de la misión queda planteado en síntesis desde el primer artículo, en el cual Sto. Tomás nos presenta una definición precisa y desnuda:

> Missio divinae Personae convenire potest secundum quod importat ex una parte, processionem originis a mittente; et secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in aliquo [129].

Esta definición, en su primera parte, conecta la misión con la procesión eterna; la misión es un concepto que pertenece esencialmente a la esfera de la Trinidad. La segunda parte completa la perspectiva: se trata de un término temporal que se da en la criatura. De este modo llegamos a la conclusión de que la misión es como la prolongación en la criatura de la procesión eterna. La sobriedad de Sto. Tomás contribuye a que resalte aún más la inmensidad del Misterio, al unir estrechamente las procesiones, que se

---

128. 1 q 42, pról. *Considerandum est de comparatione Personarum ad invicem. Et primo quantum ad aequalitatem et similitudinem; secundo, quantum ad missionem.*

129. 1 q 43 a 1. Nos limitaremos aquí al estudio de la misión invisible.

dan en el seno de Dios y son verdaderamente propias de su Ser, y un término creado, temporal. Sto. Tomás proyecta sucesivamente dos focos sobre este Misterio: el foco de la economía de la gracia y el de las apropiaciones.

En la misión tiene lugar la comunicación última de Dios en lo que El es en sí mismo; la unión con Dios de la criatura a la que es enviada la Persona sólo puede realizarse en un plano espiritual. Otras comunicaciones de Dios, en la simple línea de la participación y de la semejanza, son comunes a todas las criaturas. Pero cuando Dios se comunica en su esencia y cuando una Persona es enviada, el término sólo puede ser una criatura racional, personal, capaz de conocimiento y amor. Esto coloca la misión de las Personas divinas en el nivel supremo dentro de la escala de las comunicaciones divinas y restringe también el número de seres en que éstas pueden darse: únicamente en las criaturas capaces de Dios. Tal es el sentido del artículo 3, que precisa el nivel ontológico y psicológico del término temporal de la misión; se trata de una presencia de Dios como en su propio Templo, al nivel de la operación espiritual y, por tanto, de la economía de la gracia. Tiene aquí lugar un acercamiento: la misión de la Persona está en la cúspide del orden establecido para el conocimiento de Dios, la teoría del cual nos dio Sto. Tomás en la cuestión 12 a la luz de la visión beatífica. En este sentido, las misiones suponen el ápice de la operación espiritual, estableciendo misteriosamente lazos personales entre las Personas divinas, en el mismo orden en que ellas proceden, y las personas creadas.

¿Es posible ir más lejos y precisar la estructura exacta de la misión? Sto. Tomás es extraordinariamente discreto en este punto y son principalmente sus comentaristas los que han intentado adentrarse más en el conocimiento del Misterio. Creemos, sin embargo, que el Doctor Angélico ha indicado el principio fundamental y que, al hacerlo, ha manifestado plenamente su pensamiento sobre las procesiones divinas. El texto clásico a este respecto es la solución del artículo 5. Le reproducimos aquí, por más que sea conocidísimo:

> Anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua Persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam Personam quae mittitur per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus Sanctus est Amor, per donum caritatis anima Spiritui Sancto assimilatur: unde secundum donum caritatis attenditur missio Spiritus Sancti. Filius autem est Verbum, non qualecumque, sed spirans Amorem: unde Augustinus dicit in IX libro de Trinitate: Verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. Non igitur secun-

dum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius: sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Ioh 6, 45: Omnis qui audivit a Patre et didicit venit ad me. Et ideo signanter dicit Augustinus quod Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur; perceptio enim experimentalem quamdam notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia secundum illud Eccli 6, 23: Sapientia doctrinae secundum nomen eius est.

Queremos fijarnos tan sólo en una cosa de este texto capital: Santo Tomás une aquí la misión de cada Persona divina a un efecto concreto de la gracia: el don de caridad para el Espíritu Santo, el don de sabiduría para el Verbo. Ahora bien, esto exige que demos todo su valor a la teoría de las apropiaciones; en este sentido el pensamiento de Sto. Tomás acerca de las misiones está en estrecha solidaridad con el contenido que concede a las apropiaciones. En efecto, vincular la misión de una Persona a un determinado don de gracia que asemeja el alma a esa Persona implica una afinidad real entre la Persona y el don de gracia de que se trata. El proceso del pensamiento de Sto. Tomás puede reconstruirse de la manera siguiente:

1. El nombre de Verbo es realmente propio de la Segunda Persona de la Trinidad; designa la relación de origen fundada en la procesión intelectual.

2. La afinidad real, aunque misteriosa, entre el nombre de Verbo y todo el orden de la inteligencia, permite una apropiación al Verbo del atributo divino de la Sabiduría. Esta apropiación no conduce al espíritu a una noción clara de la Persona, pero le orienta hacia un conocimiento superior de la propiedad del Verbo.

3. Cuando la Persona del Verbo es enviada a una criatura racional, ésta es favorecida con propiedades que implican la semejanza con dicha Persona.

4. La sabiduría creada, conforme a la cual el Verbo es enviado al alma, es el fundamento de una semejanza no sólo con la esencia divina considerada en su unidad, sino también con la propiedad de la persona a la que se llega *in mysterio* a través de la apropiación al Verbo de la Sabiduría increada.

Suponiendo que sea exacto este proceso, se ve que el pensamiento de Sto. Tomás sobre la apropiación y su valor epistemológico superior es lo que permite explicar las misiones partiendo de los dones espirituales creados. En resumen, el análisis de la misión no es sino el del proceso de la apropiación a la inversa; al atribuir una propiedad de la esencia divina a la Persona, lo que se intenta es lograr un conocimiento superior de ésta. Aquí se pro-

yecta sobre la criatura espiritual toda la luz que la apropiación ha proyectado sobre la Persona y, gracias a eso, podemos distinguir los contornos de la relación de semejanza que media entre la Persona enviada y el alma que la recibe. Se insiste por lo demás en el carácter unificado de las misiones: es toda la Trinidad la que viene al alma, pero guardando el orden de las Personas y según los dones complementarios.

Como puede verse, desde el punto de vista del método, el pensamiento de Sto. Tomás sobre las misiones constituye la última y seguramente la más hermosa aplicación del uso de la analogía psicológica, de su juego entre los dos niveles en que la emplea. No es que haya aquí una lógica apartada de la realidad, sino el deseo de que nuestros débiles instrumentos de conocimiento den de sí el *maximum* de luz sobre un campo que en el fondo queda fuera del alcance de nuestro espíritu.

Conclusión de conjunto:

Teología del Exodo y del Evangelio

Hemos llegado al término de las cuestiones directamente consagradas a Dios en sí mismo, cuya concatenación hemos intentado eslabonar. Seguramente podemos concluir estos análisis distinguiendo tres etapas sucesivas en la reflexión de Sto. Tomás acerca de Dios.

En la primera, el doctor Angélico se esfuerza en escudriñar todo el contenido de la afirmación del Exodo: *Ego sum qui sum*, y desarrolla una teología del Ser de Dios. Las grandes nociones metafísicas que emplea para interpretar esta revelación fundamental son el acto y la causa. Lo que intenta es remontarse hasta la plenitud de Dios partiendo de la imperfección de las realidades creadas: el movimiento, expresión del ser en potencia; las diversas formalidades según las cuales un ser aparece causado, dependiente, creado. Esta etapa descubre la pureza de la actualidad divina y la universalidad de su causalidad. A partir de ahí es posible precisar un ciclo de atributos que nos manifiesta, por vía principalmente negativa, la realidad de Dios; conjugando con extraordinaria precisión el acto y la causa, podemos entrar en la contemplación de la simplicidad y de la perfección del ser divino. Resulta imposible, sin embargo, hacer abstracción del dinamismo latente en la perfección de Dios: analizando este dinamismo mediante las causalidades hemos llegado al Ser de Dios; Sto. Tomás contempla por eso dichas causalidades, unificadas, que se dan cita en la

unidad, radicadas en el Ser mismo de Dios, desde donde irradian a la vez en el plano de la eficiencia y de la ejemplaridad, para finalmente hacer volver todos los seres a Dios: estamos ante el atributo de Bondad, al que el Pseudo-Dionisio reducía la causalidad de Dios y por el cual se fundamentan en Dios mismo la realidad, las estructuras y el devenir de cuanto depende de Dios. Simplicidad, perfección, bondad: estos tres atributos que fluyen de las cinco vías gracias a las nociones de acto y de causa, nos proporcionan un primero y principal conocimiento de Dios en su trascendencia absoluta, en su presencia y en su Amor. El resto de la *Suma* nos remitirá constantemente a esta primera visión de Dios, que verdaderamente ilumina la inteligencia del teólogo que va en busca de la explicación de lo creado.

A este inicial y decisivo conocimiento de Dios responde un paso adelante en el conocimiento de las criaturas espirituales. El tema de la visión beatífica es para la teología necesario complemento del tema del Ser de Dios. En primer lugar, desde el punto de vista de Dios, la visión beatífica representa la comunicación suprema, el ápice en la irradiación de la Bondad, puesto que Dios se da a sí mismo y, para dirigir la criatura hacia ese fin, concurre El mismo con las facultades creadas. Desde el punto de vista de la criatura espiritual, la visión beatífica es la operación suprema, la actividad perfecta, puesto que en ella se da el encuentro inmediato de las facultades espirituales con su objeto absoluto. En función de este absoluto de la visión beatífica podemos comprender todo el desarrollo de la criatura espiritual, toda su actividad, en particular los grados sucesivos de su conocimiento de Dios. En resumen: la revelación del Ser de Dios, interpretada como hemos dicho, y la visión beatífica constituyen en cierto modo los grandes campos de la reflexión teológica: se trata, en efecto, del absoluto del Ser de Dios, al cual corresponde el absoluto de un conocimiento que capta directamente su objeto. Tales son las perspectivas, extraordinariamente amplias, que abre Sto. Tomás al principio de la *Suma* y a la luz de las cuales es posible interpretarlo todo, ya que no existen bases teológicas más universales.

La primera aplicación de esta perspectiva tiene lugar en Dios mismo; la realidad de una participación de las criaturas con respecto a Dios, y más especialmente de las criaturas espirituales, justifica e incluso determina un estudio de la operación de Dios. No se coloca desde el primer momento al nivel del ser, sino que, éste supuesto, se investiga la vida de Dios. Nuevamente comprobamos el propósito de Sto. Tomás de no disociar el Ser y la Bondad, es decir, la realidad de Dios en sí misma en cuanto que es fuente de

todo lo creado; el estudio del conocimiento y de la voluntad de Dios se centra, de manera muy unificada, en Dios mismo como objeto de estas facultades espirituales idénticas a la esencia, pero también en lo que Dios piensa, quiere y finalmente crea mediante su poder fuera de sí mismo. Incluso es la realidad de lo creado lo que permite hallar en Dios un fundamento a los atributos sugeridos por nuestra actividad humana. En este sentido se ve todo el significado de atributos como la providencia o la predestinación: partiendo de una analogía psicológica muy depurada, son expresiones de la Bondad de Dios en cuanto que de ella depende el ser y el desenvolvimiento de las criaturas espirituales, las únicas que Dios quiere por sí mismas.

En esta segunda etapa Sto. Tomás se preocupa menos de la respuesta de la criatura: no tenemos una cuestión equivalente a los textos sobre el conocimiento de Dios; pero las explicaciones de Sto. Tomás aluden lo suficiente a la economía de una operación libre, que responde a la disposición divina y que incluso es el fruto más preciado de la causalidad de Dios.

Las dos primeras etapas se han cumplido a la luz de una revelación del Ser de Dios; es el clima del Exodo. Sto. Tomás prosigue hasta llegar a la perfecta Revelación acerca de Dios: la que se refiere a las Personas. Su genialidad consiste, a nuestro modo de ver, en haber logrado una síntesis de este nuevo dato con el precedente, sin que haya solución de continuidad, logrando, sin embargo, que destaque la novedad de la Revelación; el considerar con precisión, a la luz del dogma, las procesiones trinitarias en Dios es el fundamento de toda su elaboración. Esta consiste en volver, dentro del nuevo plano condicionado por el Misterio revelado, sobre una reflexión psicológica cuya finalidad es manifestarnos a las Personas divinas. Se ha podido advertir cómo Sto. Tomás jamás se aleja del dato revelado, concediendo lugar de privilegio a lo que es primordial en la Revelación, como ocurre con los términos Hijo, Verbo, Espíritu, Don, sin que ello obste para que explote ordenadamente todos los datos susceptibles de hacernos entrar en el conocimiento de las Personas.

Por otra parte, al igual que anteriormente, el Doctor Angélico está atento a la irradiación del Misterio que estudia; no disocia las misiones de las Personas divinas de su estudio de la Trinidad, ya que ambos datos están revelados simultáneamente. Llegamos aquí a la última comunicación de la Bondad divina, la cual tiene lugar en el plano mismo de las Personas. Gracias a un juego muy delicado de analogía y apropiaciones, Sto. Tomás nos ayuda a captar su nivel espiritual; la comunicación de las Personas divi-

nas, que, por cierto pudor espiritual, trata brevemente, sólo se hace a las criaturas racionales y representa el grado perfecto de la actividad de éstas: es en esta comunicación personal donde culmina la difusión del bien que es Dios y donde se realiza perfectamente la finalidad de la criatura.

Podemos, por consiguiente, ver cuál es el enfoque de Dios que se nos da al principio de la *Suma*. Cabe destacar cómo Sto. Tomás se deja guiar por la revelación de Dios y cómo simultáneamente usa de todos los recursos de la inteligencia al utilizar analógicamente las nociones y dar con el equilibrio de la construcción teológica. Unidad profunda de su visión de Dios, en la que se dan cita los varios aspectos bajo los cuales Dios se ha revelado: Ser infinitamente simple, perfecto y bueno, subsistente en la Trinidad de Personas y comunicándose de diversas maneras a una creación orientada desde el principio a la bienaventuranza de las criaturas espirituales.

Resulta ya fácil comprender el sentido de las cuestiones que siguen en la *I.ª Pars* al estudio de Dios en su unidad y su Trinidad. Sin prejuzgar los resultados del análisis detallado que vamos a emprender, podemos presentir en esta tercera parte de la *I.ª Pars* el complemento de las dos anteriores; se trata de descubrir a Dios mediante una consideración más concreta de sus criaturas.

CAPITULO II

LA CREACION PRIMERA

Con la cuestión 44 entramos en lo que Sto. Tomás llamaba, en el Prólogo a la cuestión 2, el estudio de las realidades que proceden de Dios, *ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso*. Advirtamos, ante todo, que, al abrir este nuevo capítulo de su estudio, Sto. Tomás está decidido a mantener la misma perspectiva: siempre se trata del conocimiento de Dios y el estudio de la creación debe, a su manera, desarrollar en nosotros el sentido de Dios. Esto es claro desde el Prólogo ya citado, supuesto que el punto de que ahora vamos a ocuparnos es el tercero de la *consideratio de Deo*. Un hermoso comentario a este pensamiento se encuentra al comienzo del segundo libro de la *Suma contra Gentes*, que desarrolla el tema siguiente:

> Huiusmodi quidem divinorum factorum meditatio ad fidem humanam instruendam de Deo necessaria est [1].

Esta advertencia proyecta una luz diáfana sobre las cuestiones a las que sirve de introducción y las mantiene en el clima de las cuestiones consagradas inmediatamente al Ser de Dios. Pero aún hay más y, al concluir este capítulo esencialmente consagrado a la *I.ª Pars*, esperamos ver cómo esto determina en fin de cuentas toda la organización.

Nuestra tarea inicial, muy sencilla, consistirá en establecer, con otros muchos comentaristas, el esquema de las cuestiones cuyo sentido buscamos y trazar un primer plan provisional. La crítica interna y el análisis objetivo de los diversos temas que se tratan y de los equilibrios a que dan lugar deberían bastar para hacernos

---

1. II *C.G.*, 2.

comprender la intención de Sto. Tomás; sin embargo, la recensión de las diversas opiniones contemporáneas acerca de la organización de la *Suma,* que ya hicimos en la Introducción, nos muestra las divergencias bastante serias que hay entre los intérpretes, por lo cual nos parece que será útil considerar también más de cerca los otros «modelos» de reflexión teológica sobre este tema de las criaturas, que nos ofrece el Doctor Angélico. Es ciertamente interesante que podamos encontrar en Sto. Tomás muchos tipos, y bastante diferentes, de teología de la creación; hay diferencia de uno a otro, pero también constantes en todos. Y todos finalmente encierran elementos muy valiosos para facilitar la inteligencia de la actitud adoptada en la *Suma* [2]. Los que vamos a estudiar son tres: el primero es el del *Comentario a las Sentencias;* en él Sto. Tomás, aun cuando siga un texto, deja traslucir la línea general de su pensamiento; podemos apreciar por una parte las articulaciones de ese texto, que en la edad media tienen un valor «clásico», y por otra la manera que tiene Sto. Tomás de comprenderlas y comentarlas, las cuestiones que le plantean. Examinaremos luego el plan de la *Suma contra Gentes* y del *Compendium theologiae;* en los asuntos que aquí nos interesan es manifiesto que las dos obras tienen la misma estructura; intentaremos incluso ampliar nuestro estudio considerando las dos obras en conjunto, ya que en ellas encontramos una fórmula expositiva de la que Santo Tomás es plenamente responsable y que, sin embargo, difiere bastante de la de la *Suma teológica.* Finalmente, el comentario al *Liber de Causis* tiene la ventaja de presentarnos la reacción de Santo Tomás ante un texto neoplatónico, puramente filosófico, y ofrecernos por consiguiente algo así como la depuración de la filosofía de la Creación en el Doctor Angélico; ello nos permitirá comprender luego cómo esta filosofía sirve a la teología de la Creación en la *I.ª Pars,* y cuál es la distancia que media entre una y otra en el pensamiento de Sto. Tomás.

---

2. Diferencias y constantes deben entenderse de la presentación y del plan, no de la doctrina, que sustancialmente sigue siendo la misma. Sin embargo, como nunca se dan problemas puramente formales, el modo de tratar un asunto puede manifestar la madurez del pensamiento o una nueva actitud doctrinal; ello puede también significar una intención determinada respecto de la obra en cuestión. La apreciación de estos motivos es por lo demás muy delicada.

§ 1

Estructura de la Prima Pars, q. 44-119

El Prólogo de la cuestión 44 distingue tres capítulos en el *De processione creaturarum:*

de productione q 44-46,
de distinctione q 47-102,
de conservatione et gubernatione q 103-119.

El primer capítulo, *de productione,* tiene por objeto lo que podríamos llamar la teología fundamental de la creación. En él se estudia la creación en Dios y en sí misma, a la luz de la metafísica del ser. Pero este capítulo incluye también la reflexión de Santo Tomás sobre el problema del mundo y el del tiempo [3]; la exposición es bastante breve, más que en otros textos. Cabe preguntar, de paso, si el haber introducido esa reflexión en este lugar no encierra ricas sugerencias para nosotros hoy: ¿no tenemos ahí el punto de entronque teológico de una teoría del tiempo y de una cosmología, eventualmente renovadas conforme a sus exigencias científicas propias, pero tratadas también dependientemente de una teología de la creación? Tendremos que esperar a la conclusión para comprender una respuesta de conjunto a esa pregunta.

El capítulo segundo es mucho más largo y, desde el punto de vista del método, el más rico en enseñanzas y el más difícil de interpretar con exactitud. Sto. Tomás nos propone dos divisiones perfectamente equivalentes y que tienen la ventaja de demostrar que el Doctor Angélico no es esclavo de sus fórmulas ni de sus clasificaciones; en el Prólogo a la cuestión 47 hay tres divisiones: *de distinctione rerum in communi, de distinctione boni et mali, de distinctione spiritualis et corporalis creaturae.* En el Prólogo a la cuestión 48 las dos últimas distinciones aparecen como dos especies de la *distinctio in especiali.* Todo ello no tiene gran importancia, y de hecho nos parece que las cuestiones 47-49 ofrecen un conjunto de datos generales sobre la creación, antes de entrar a estudiar en detalle las criaturas; Sto. Tomás tiene la obsesión de impugnar todos los tipos de dualismo creador que su información le ha permitido conocer: Dios es el único autor de la multiplicidad de las criaturas; nada de demiurgo, nada de principio malo autónomo, el mal no tiene realidad propia, etc. En concreto piensa aquí en la concepción de Orígenes sobre la igualdad primitiva de los espíritus, y más aún en el maniqueísmo y el gnosticismo que

3. 1 q 46; cfr. q 47 a 3.

habían sobrevivido en la herejía cátara [4]. Creemos que será útil destacar el esquema metafísico y las referencias concretas de estas exposiciones de Sto. Tomás acerca del mal en esta parte de la *Suma*. Al hablar así del mal, Sto. Tomás no cree haberlo dicho todo sobre la cuestión: volverá sobre ello dentro del marco de su estudio sobre el gobierno del mundo, estudiando la influencia de los malos espíritus, y luego cuando procura precisar las causas del pecado [5]. Sería sin duda un error apoyarse exclusivamente en esos textos, ya para impugnar, ya para aprobar la «solución tomista al poblema del mal»: lo que ella nos proporciona, en nombre de principios metafísicos, es la exclusión de toda tendencia al dualismo.

Propuestos estos principios, Sto. Tomás aborda el estudio de cada tipo de criaturas:

> Post haec considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturae. Et primo, de creatura pure spirituali, quae in Sacra Scriptura angelus nominatur; secundo, de creatura pure corporali; tertio de creatura composita ex corporali et spirituali, quae est homo [6].

El orden de exposición es, pues, el siguiente: el Angel, la criatura puramente material, el hombre. ¿Por qué este orden? Tal es la cuestión que debemos resolver. Notemos a título de curiosidad que, en su *Breviloquium*, San Buenaventura procede de modo inverso para los dos últimos términos: estudia primero la naturaleza corporal, después los ángeles y por fin los hombres [7]. ¿Es indiferente un orden u otro?

Para los Angeles y para los hombres el esquema adoptado es el mismo, habida cuenta de las exigencias propias de cada objeto. El estudio de su naturaleza, luego de las dos potencias intelectuales, inteligencia y voluntad, precede al análisis, en suma «histórico», de su creación concretamente considerada y de su finalidad. En lo que toca a los Angeles, este segundo punto es tratado con relativa brevedad, como quiera que su ser simple no tiene una larga historia. Para los hombres, Sto. Tomás sigue el relato del Génesis, glosa la creación del hombre a imagen de Dios y entronca aquí su teoría sobre la justicia original; en la *I.ª Pars* la reflexión no

4. Sobre Orígenes cfr. 1 q 10 a 6; q 23 a 5; q 47 a 2; q 51 a 1 ad 1; q 65 a 2; q 75 a 7; q 90 a 4; q 118 a 3. No hemos hecho encuestas similares sobre las herejías más contemporáneas de Sto. Tomás.

5. 1 q 114: *De Daemonum impugnatione;* 1-2 q 80: *De causa peccati ex parte diaboli.*

6. 1 q 50, pról.

7. *Previloquium*, Pars II: *de creatura mundi* (Quarachi) t. V, 219-230.

pasa de Adán. Entre los ángeles y los hombres el Angélico inserta un Hexámeron sin referencia a ninguna exposición cosmológica. Volveremos despacio sobre todos estos puntos, una vez que el examen de los otros planes seguidos por Sto. Tomás nos haya proporcionado elementos de juicio.

Por fin el tercer capítulo de la *I.ª Pars* está consagrado a la conservación de las criaturas en el ser y al gobierno divino. A los datos concernientes a la acción divina en sí misma Sto. Tomás añade su reflexión sobre los temas clásicos de la mutua influencia de las criaturas: la misión de los ángeles, buenos y malos. Trata igualmente cuestiones siempre actuales pero que las corrientes fatalistas del Islam las ponían entonces en un primer plano: la casualidad, la suerte, el destino, la astrología, etc. Así, pues, el Angélico nos da aquí un estudio extraordinariamente amplio, el cual acaba de perfilar el carácter de la creación en su ser y en su vida. Este carácter aún aparecerá más claramente a la luz de las otras tentativas del Doctor Angélico.

§ 2

El comentario al Liber de Causis

«Se puede datar con bastante seguridad el comentario al *Liber de Causis* en el año 1272. El hecho de que haya un *exemplar* parisino de este texto es posible que milite a favor de la primera mitad de 1272, antes de que Sto. Tomás dejara París para ir a Nápoles. Esta *expositio* cuenta, pues, probablemente, entre las últimas obras escritas por Sto. Tomás en París. Ya se comprende el interés que esto encierra, puesto que el comentario al *Liber* sería en ese caso posterior a toda la *Suma teológica,* salvo la *IIIª Pars,* y al comentario sobre la *Metafísica.* Encontramos, pues, aquí a Sto. Tomás tratando de nuevo y por última vez un conjunto de problemas de los que se puede decir que son los presupuestos filosóficos de casi toda la materia contenida en la *Iª Pars* de la *Suma:* Dios y las perfecciones divinas, los ángeles y, en particular, el conocimiento angélico, el alma y el conocimiento del alma por sí misma, la causalidad, la creación, el gobierno divino, la jerarquía de los seres."

Estas líneas del P. Saffrey [8] explican suficientemente la razón

8. *Sancti Thomae de Aquino super librum de Causis Expositio,* por H. D. Saffrey O. P. (Friburgo 1954) XXXVI. Todas nuestras citas del *Liber de Causis* se harán según esta edición; citaremos: Saffrey, luego página y línea.

de haber escogido el comentario al *Liber de Causis* entre los diversos escritos filosóficos de Sto. Tomás para aclarar la significación del plan de la *I.ª Pars*. Sin duda este comentario no puede servir para comprender la génesis de la *Suma*, puesto que es posterior a ella, pero nos proporciona un excelente término de comparación y nos permite percibir al vivo la reacción de Sto. Tomás ante el neoplatonismo en cuestiones que atañen a lo esencial del objeto de la teología; reacción que se manifiesta en el texto mismo del comentario y en la manera de organizarle. Para examinar esta obra deberíamos, pues, intentar valorar mejor el lugar que corresponde a las estructuras filosóficas en las construcciones originales de Santo Tomás.

A decir verdad, para comprender con exactitud lo que encierra el comentario de Sto. Tomás haría falta disponer de datos ciertos, históricos, literarios y doctrinales, acerca del texto mismo que es comentado. Ahora bien, como nota el P. Saffrey, a propósito de la doctrina del *Liber* sobre la creación, «es difícil apreciar exactamente la posición del autor del *Liber* si no recurrimos a su vocabulario árabe» [9]. Incluso cabe preguntarse hasta qué punto sería suficiente ese recurso, si es cierto que el *Liber* es solamente el compendio de un texto más amplio que se inspiraba en la *Elementatio theologica* de Proclo, conocido a través de una traducción siríaca [10]. Al margen de la cuestión de vocabulario, pero en estrecha relación con ella, habría que preguntarse sin duda también sobre

9. SAFFREY, XXXI.

10. El P. SAFFREY expone aquí la opinión del P. Kraus, comunicada por carta al P. Geiger, cfr. B.Th. VI, 140 (172). Para destacar el valor y la amplitud de esta hipótesis reproducimos aquí las sugerentes líneas en que, a propósito de la *Teología de Aristóteles* y de la *Epistola de scientia divina*, Kraus caracteriza el ambiente siríaco en el que se desarrolló el neoplatonismo: "Ya hemos dicho que la *Teología* árabe parece fundarse en una versión siríaca (de las Enéadas) que se remontaría al siglo VI, época en que tanto entre los jacobitas como entre los nestorianos, en la escuela pagana de Harran como en la corte de los reyes sasánidas, los estudios neoplatónicos estaban muy en boga. En esta misma época se compuso en la Siria cristiana esa ficción literaria de inspiración neoplatónica que es el Corpus de los escritos atribuidos a Dionisio Areopagita, escritos que al comienzo del mismo siglo VI, apenas se publicaron en griego, fueron traducidos por Sergio de Res'Aina e imitados por el autor del libro *Hierotheos* y otros en lengua siríaca" (*Plotin chez les Arabes, en* "Bull. de l'Inst. d'Egypte", 23 (1941) 294. En la página anterior del mismo trabajo el autor subrayaba la inspiración aristotélica de las correcciones a que dan lugar en las Enéadas la *Carta de la ciencia divina*, así como la *Teología de Aristóteles*, concretamente introduciendo los epítetos de "Causa primera" o "Causa de las causas" para calificar el Uno plotiniano. Todo esto pone bien de manifiesto el clima en que se fragua el *Liber de Causis*. Cfr. también SAFFREY, XXIV.

la unidad de composición del *Liber*. Extraña, por ejemplo, el contenido de la proporción 23: *Omnis intelligentia scit res per hoc quod ipsa est intelligentia, et regit eas per hoc quod est divina.* Esto introduce una solución de continuidad dentro de una serie de proposiciones consagradas a la causalidad divina; y, sobre todo, las líneas explicativas que se le dedican parecen absolutamente ajenas a la línea del comentario de las otras proposiciones; en el plano de la expresión literaria exclusivamente, hallamos fórmulas inusitadas, por ejemplo el empleo del nombre de *Deus* seguido de la cláusula *benedictus et sublimis,* en lugar de la habitual *causa prima.* Igualmente el término *creator* no vuelve ya a aparecer. Cabe también preguntar acerca de la coherencia de la deducción de las inteligencias que se establece en la proposición 19 con la que figura en las proposiciones iniciales. De momento estas cuestiones han de quedar sin respuesta [11]. Ellas afectan, por consiguiente, de un carácter de incertidumbre a la síntesis doctrinal que se pueda intentar obtener de las proposiciones.

Síntesis doctrinal del Liber de Causis

De todos modos, esta síntesis podría realizarse en torno a la relación existente entre la clara afirmación de una Causa primera que actúa y una teoría bastante precisa de intermediarios. En efecto, parece que en el punto de partida del pensamiento expresado en el *Liber* hay una noción muy clara de la Causa primera única, cuya acción es la más intensa y se refleja en todos los planos de la realidad. Esta Causa primera ofrece todos los caracteres de trascendencia del Uno neoplatónico: está más allá de la eternidad (prop. 2), más allá del ser que crea (prop. 4), más allá de todo discurso (prop. 6, cfr. prop. 22). De ella se afirma un influjo real que parece inmediato, tanto en el punto de partida, a propósito de la teoría general de la causalidad formulada en la prop. 1, como en otras partes; así la causa primera ejerce un efecto propio sobre el *anima nobilis,* efecto que es el principio de la universalidad que ella ejerce respecto del mundo inferior (prop. 5). Lo que nosotros lla-

11. La proposición 23 del *De Causis* corresponde a la 134 de Proclo, pero ésta forma parte de un conjunto consagrado a las hénadas y aquélla es una proposición suelta. Por otra parte, es posible que debamos buscar una respuesta de conjunto a nuestras preguntas en la insuficiente coherencia interna del pensamiento del *Liber,* ya advertida por BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen "Liber de Causis"* (Friburgo i. B. 1882) 14: nota que el autor no parece ser consciente de la incompatibilidad de su monoteísmo estricto con el panteísmo intelectualista de su fuente.

maríamos la trascendencia y la inmanencia de la causa primera en sus efectos constituye el objeto de las proposiciones 21-22 y 24. Según todos los indicios, nos hallamos ante un pensamiento muy firme que deriva directamente del monoteísmo religioso del autor [12].

Este papel de la causa primera se combina de manera curiosa con una sistematización de las intermediarias; no es fácil aquí captar la coherencia y nos vemos obligados a yuxtaponer concepciones cuya unidad no acaba de verse. En cuanto podemos juzgar, la deducción de las criaturas se presenta de esta manera: en la cumbre hay una forma suprema, propiamente hablando creada por la causa primera: el *esse superius* (prop. 4). Este *esse superius* es una sustancia espiritual, *intelligentia,* tan simple y unificada como lo pueda ser una forma creada; esta simplicidad no es, sin embargo, exclusiva de una composición *ex finito et infinito,* que a primera vista se debería a la participabilidad del *esse superius,* ya que la causa primera, absolutamente simple, no es participable [13]. Parece que la procesión de los seres a partir del *esse superius* tiene lugar en dos niveles distintos. En su propio plano parece como si el *esse superius* se expandiera, se diversificara (*diversificatur,* prop. 4) en formas inteligibles subsistentes, llamadas unas veces *formae intelligibles* y otras, las más, *intelligentiae,* que permanecen en unidad con ella: *uniuntur absque corruptione et separantur absque seiunctione.* De estas inteligencias proceden a su vez las almas superiores, calificadas también como nobles o divinas, las cuales rigen los destinos de los cuerpos divinos, es decir, celestes. De esta manera tenemos, pues, una primera esfera superior, noble, divina, que brota de una irradiación del *esse superius* y caracteriza al mundo celeste tanto espiritual como corporal. Pero se da un segundo nivel, que es el resultado de una procesión de otro tipo, la cual da lugar al nacimiento del *esse inferius.* Así interpretamos el texto siguiente:

Et omne quod ex eo (sc. esse superius) sequitur causam pri-

12. BARDENHEWER, *l. c.,* SAFFREY, XXX.

13. Cfr. en el comentario a la proposición 23 de Proclo: *Imparticipatum, unitatis habens rationem, ut suipsius ens et non alterius, et ut ereptum a participantibus, generat participari possibilia.* Texto citado según la traducción latina de Guillermo de Moerbeke, editada por C. VANSTEENKISTE, *Procli Elementatio theologica,* en "Tij. voor Philosophie" (1951) p. 275. El texto de la proposición 23 es el siguiente: *Omne imparticipatum instituit a seipso participata, et omnes participatae hypostases ad imparticipatas essentias eriguntur.* Esta proposición es calificada por Bréhier como "teorema fundamental del tratado, que podría llamarse teorema de la trascendencia", citado por DODDS, *Proclus, The Elements of Theology* (Oxford 1933) 210.

mam est achili, id est intelligentia, completa et ultima in potentia et reliquis bonitatibus. Et formae intelligibiles in ipso sunt latiores et vehementiores.

Tendríamos aquí la diversificación del *esse superius* en múltiples inteligencias perfectas, diversificación de la que ha hablado ampliamente poco antes. El texto prosigue sin interrupción:

Et quod ex eo est inferius est intelligentia, verumtamen est sub illa intelligentia in complemento et virtute et bonitatibus. Et non sunt formae intelligibiles in illa ita dilatatae sicut est earum latitudo in illa intelligentia.

Quod est inferius nos parece ser una forma de segunda categoría, que determina a su vez la deducción de inteligencias inferiores y la proposición 5 nos dice que las almas inferiores fluyen de ellas y rigen el mundo de los cuerpos corruptibles:

Ipsa namque (anima) est ex impressione intelligentiae secundae que sequitur esse creatum inferius.

Por consiguiente, habría una segunda esfera, rigurosamente paralela a la primera y característica del mundo en devenir. Las relaciones de influjo y dependencia entre ambas esferas están afirmadas lo suficientemente en diversas ocasiones. Estas relaciones ponen a salvo la realidad de la influencia de la causa primera, pero la síntesis entre los dos aspectos de lo real—influjo de la causa primera y deducción partiendo del *esse superius*—no está claramente definida.

Esta reconstrucción, que se funda en las proposiciones 4 y 5 [14], es desde luego hipotética; no resulta inverosímil si tenemos en cuenta su radicación en Proclo. Quisiéramos subrayar los puntos que parecen ciertos en cualquier enfoque del asunto:

1. El *esse superius* es indiscutiblemente una realidad subsistente creada, no una forma lógica solamente.

2. En este sistema, cualesquiera que sean los detalles de su organización, el alma del cuerpo celeste juega un papel esencial: al emanar de un principio espiritual estable, comunica al cuerpo celeste su carácter «divino», y, por consiguiente, su eternidad. En una perspectiva neoplatónica, al menos de un neoplatonismo sistemático, como es el de que tratamos aquí, la eternidad de los

14. En su origen estas dos proposiciones sólo constituyen una. BARDENHEWER las edita unidas (*o. c.*, 166-168) y admira el tacto crítico de Sto. Tomás que se ha dado cuenta de su unidad, aunque el texto que tenía entre manos las dividía (pág. 162).

cuerpos celestes es en cierto modo un dato teológico: para que el cuerpo manifieste su carácter divino es preciso que el movimiento que tiene haya existido siempre, ya que la perpetuidad es la nota característica de lo eterno en el orden de los cuerpos, la transposición a este orden de la eternidad del principio: el alma divina.

3. Como advierte el P. Saffrey [15], el contenido metafísico de los diversos sistemas de dependencia causal es difícil de aclarar, porque nos quedamos al margen del orden de la existencia: «parece que lo que pasa del absoluto a las hipótesis inferiores no es la existencia, sino un contenido de ser que se opone precisamente a la existencia por su determinación formal». He aquí por qué la unión entre estas series causales es difícil de captar.

Tal nos parece ser, a grandes líneas, el cuadro metafísico elaborado por el *Liber de Causis;* es un cuadro que sirve de pórtico a los análisis relativos a los problemas psicológicos: conocimiento e influencia mutua de las sustancias espirituales. Combina, en forma que nos deja insatisfechos, el tema revelado de la creación por Dios y de la presencia causal de Dios en todas las cosas con el tema neoplatónico de la emanación a través de intermediarios. Vamos a ver qué es lo que hace Sto. Tomás con este esquema.

El Comentario de Sto. Tomás

Ante todo, apuntemos que el Angélico es el primer comentarista del *Liber* que ha descubierto su medio doctrinal. Con razón insiste el P. Saffrey sobre este punto [16]. Efectivamente, Santo Tomás ha caído en la cuenta de la vinculación literaria y doctrinal del *Liber* respecto de la *Elementatio theologica* de Proclo, de la que tenía una traducción latina realizada por Guillermo de Moerbeke en 1268:

> Inveniuntur igitur quaedam de primis principiis conscripta per diversas propositiones distincta, quasi per modum sigillatim considerantium aliquas veritates. Et in graeco quidem invenitur sic traditus liber Procli Platonici, continens CCXI propositiones, qui intitulatur Elementatio theologica; in arabico vero invenitur hic liber qui apud Latinos de Causis dicitur, quem constat de arabico esse translatum et in graeco penitus non haberi: unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex praedicto libro Procli excerptus, praesertim quia omnia quae in hoc

15. SAFFREY, XXXI

16. IDEM, XVI, XXXVI. Cfr. ya BARDENHEWER, p. 12 y DODDS, p. XXX. [Sobre el conocimiento que Sto. Tomás tenía de autores que podían ayudarle a ello cfr. C. VANSTEENKISTE, *Autori arabi e giudei nell'opera di San Tommaso,* en "Angelicum" 37 (1961) 336-401].

libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo [17].

Estos datos de crítica literaria, que la ciencia moderna parece confirmar plenamente, han determinado el método del comentario: Sto. Tomás compara las proposiciones del *Liber* con los textos correspondientes de Proclo; otro término de comparación es el *corpus* dionisíaco, cuyo parentesco real de pensamiento con el *Liber* ha visto bien Sto. Tomás. Esta exactitud de valorización crítica nos garantiza hasta cierto punto la importancia del comentario. Por lo demás, éste mantiene los métodos clásicos de la *expositio librorum* y es posible que el P. Saffrey vaya demasiado lejos al escribir: «La verdadera *intentio* de Sto. Tomás en este comentario es comparar los tres textos (es decir, el del *Liber*, el de Proclo y el del Pseudo-Dionisio). A eso se reduce todo el argumento de la obra y acaso constituya un caso único en la producción del Santo» [18]. Por nuestra parte, no creemos que la *intentio* de Santo Tomás se limite a eso; el comentario no sólo procura hallar el sentido y el contenido del texto, no sólo juzga la doctrina que contiene [19], sino que con ocasión del texto se acrece el propio pensamiento de Sto. Tomás sobre los problemas tratados y ofrece, como quien no quiere la cosa, una verdadera reconstrucción de los elementos metafísicos que entran en juego. El carácter crítico del análisis literario de Sto. Tomás debe ser considerado como un punto de partida; la intención última es doctrinal y rebasa a los autores que estudia.

La Divisio textus

Un primer indicio de esta intención es la *divisio textus* [20]. En sí mismas las proposiciones del *Liber* se presentan con una gran independencia; Sto. Tomás ha pronunciado la palabra *sigillatim;* realmente estamos ante un manual, reducido a las nociones esenciales brevemente comentadas, que a su manera se anticipa a las obras en tesis de la escolástica posterior; habrá que agruparlas de

---

17. SAFFREY, 3, 1-10.

18. IDEM, XXXVII.

19. Cabe destacar a este respecto la libertad con que Sto. Tomás hace labor crítica. BARDENHEWER, *o. c.*, p. 274, lo ha notado: "Er lässt sich wieder und wieder in Erörterungen über die Richtigkeit oder die Tragweite der Aufstellungen des Verfassers ein, nichkt Lob, winkt Tadel" y cree con razón que hay una diferencia digna de nota con los comentarios a Aristóteles. [Hubiera sido interesante comparar el comentario al *Liber* con el uso que hace del mismo en obras anteriores; cfr. C. VANSTEENKISTE, *Il Liber de Causis negli scritti di San Tommaso,* en "Angelicum" 35 (1958), 325-374].

20. Reproducida en SAFFREY, XXXVIII-XXXIX.

algún modo, pero el plan de conjunto es muy vago [21]. No hace otra cosa Sto. Tomás al darnos una cuidadosa *divisio* en dos partes subdivididas:

I. De distinctione primarum causarum:
   1. distinguit causas primas.
   2. determinat de singulis.

II. De coordinatione seu dependentia primarum causarum ad invicem:
   1. quomodo inferiora dependent a superioribus.
   2. quomodo superiora influunt in inferiora.
   3. quomodo inferiora diversimode recipiunt influxum primi influentis.

No creemos que este plan refleje el dinamismo que imprimió al *Liber* su autor, pero en todo caso revela el modo que Sto. Tomás tiene de enfocar el análisis de la creación: determinación de las diversas sustancias espirituales: el orden de su creación, luego la naturaleza y la operación de cada una; seguidamente el estudio de las relaciones entre esas sustancias: problemas acerca del influjo mutuo que culminan en el análisis de la dependencia respecto de Dios. La cuestión de que se trata es en resumen la siguiente: ¿cómo una sustancia espiritual recibe conjuntamente el influjo de Dios y el de las otras sustancias?; ¿cómo, en armonía con la acción divina, obra ella a su vez? En fin de cuentas los problemas se distribuyen entre un análisis formal de las sustancias existentes y un estudio de sus relaciones. La proposición 1 del *Liber* es para Sto. Tomás la que lo arregla todo: sirve de introducción a los problemas al poner en su punto las diversas causalidades.

Traslado de la reflexión al plano de la causalidad eficiente

Dentro de este cuadro, Sto. Tomás, mientras comenta tranquilamente y sin polemizar, introduce una doctrina francamente

---

21. BARDENHEWER, *o. c.*, 12: "Ein bestimmter Plan, welcher das Ganze durchhersschte und die Wahl und die Anordnung des Stoffes im Einzelnen bedingt hätte, lässt sich schlechterdings nicht ausfinding machen". El plan de San Alberto es totalmente diverso al de Sto. Tomás y refleja por su parte la intención del comentarista:

I. *De potentiis et virtutibus earum, sc. causarum primariarum* (prop. 1-6).
II. *De Intelligentiis* (prop. 7-15).
III. *Qualiter Intelligentiae sunt causa motus infiniti* (prop. 16-19).
IV. *De regimine universorum a causa prima* (prop. 20-24).
V. *De primorum principiorum incorruptibilitate* (prop. 25-32).

extraña a la del autor del *Liber*. Desde la primera proposición, tras una glosa fiel del texto que afirma la presencia y la primacía de la causa primera en toda acción causal, Sto. Tomás se pregunta en qué órdenes de causalidad es verdadera la proposición. Advierte que, tal como procede el texto, se refiere a la causalidad formal, pero añade:

> Inveniuntur igitur praedicta tria [22] quae tacta sunt primordialiter quidem in causis efficientibus et ex hoc manifestum est quod derivatur ad causas formales: unde et hic ponitur verbum *influendi* et Proclus utitur verbo *productionis* quae exprimit causalitatem causae efficientis [23].

¿Habrá falseado conscientemente el sentido de *influere* y *productio?* [24]. Es difícil contestar; lo que es cierto es que Sto. Tomás considera como primordial aquella interpretación del principio de las causalidades subordinadas que le lleva a las causas eficientes, es decir, a las que producen el ser. Esta simple frase sitúa todo el comentario en el orden de la ontología existencial, que es precisamente lo que falta tanto a Proclo como al *Liber*. Tenemos aquí en germen la noción doctrinal que luego echará por tierra toda la teoría de los intermediarios.

Quizá sea el comentario a la proposión 11 lo que manifiesta mejor el cambio total de clima metafísico.

> Omnis intelligentia intelligit res sempiternas quae non destruuntur neque cadunt sub tempore.

En principio se trata del conocimiento que tienen las inteligencias de las realidades espirituales. Pero de hecho Sto. Tomás ve que se trata de otra cosa: subraya que el autor ha intentado

---

22. Intentio huius propositionis in *tribus* consistit, quorum primum est quod causa prima plus influit in effectum quam secunda, secundum est quod impressio causae primae tardius recedit ab effectu, tertium est quod prius ei advenit (SAFFREY, 5, 12-16).

23. SAFFREY, 8, 26-9, 1.

24. El término que Moerbeke ha traducido por *producere* en esta proposición 56 de Proclo es παράγω Ahora bien, Dodds advierte con razón que este término excluye intencionadamente en Proclo la idea de voluntad creadora (*o. c.*, 194) en el comentario a la proposición 7 que Moerbeke traduce así: *Omne productivum alterius melius est quam natura eius quod producitur*, VANSTEENKISTE, *ed. c.*, 267. Por otra parte, es preciso reconocer la posibilidad de un concepto intermedio entre el formalismo neoplatónico y la eficiencia acentuada por Sto. Tomás. El Pseudo-Dionisio podría representar este estadio del pensamiento. Cfr. ROQUES, *L'Univers dionysien* (París 1954) 78, n. 3 y quizá también nuestro autor.

sintetizar las proposiciones 172 y 174 de Proclo *et, dum brevitatem studuit, obscuritatem induxit:*

> Quod non sit hic intellectus propositionis patet ex probatione quae subditur, in qua non probatur quod intelligentia cognoscat sempiterna et non corruptibilia, sed quod non causet immediate nisi sempiterna; unde exponendum est: *omnis intelligentia intelligit,* id est intelligendo causat res sempiternas [25].

Así, pues, el objeto de esta proposición es bien claro: mostrar que tanto la actividad de la inteligencia como su efecto son «eternos», es decir, espirituales, inmutables [26]. Hay proporción entre la actividad y el efecto y la causa: si la causa es «eterna», el efecto también; como, por otra parte, las inteligencias no producen de modo inmediato las realidades corruptibles de este mundo sino haciendo de intermediario algún principio temporal.

Ahora bien, Sto. Tomás se da cuenta de que estos principios, aparentemente inconcusos, llevan inevitablemente al emanatismo fatalista que la fe cristiana no puede aceptar:

> Hac enim probatione suscepta, multa fundamenta fidei catholicae tollerentur: sequeretur enim quod angeli nihil de novo in his inferioribus immediate facere possent, et multo minus Deus qui non solum est aeternus, sed ante aeternitatem, ut supra dictum est, et sequeretur ulterius mundum semper fuisse [27].

Si la inteligencia no obra sino de una manera eterna, es que así solamente conoce: de algún modo ignora lo mudable. Y si ni obra ni conoce sino de una manera eterna, no ejerce por tanto influencia *inmediata* en las realidades corruptibles, no puede intervenir en el tiempo. Esto tendría lugar a *fortiori* en el caso de Dios. Igualmente, si el orden de las realidades corruptibles existe, ciertamente procede de Dios y de las inteligencias conforme a una dialéctica de degradación formal, pero procede necesariamente, en virtud de una estructura monista de todo lo real: no se da realmente acción alguna directa del orden de las inteligencias sobre el mundo de los cuerpos, acción que serviría de fundamento para una relación de dependencia inmediata del uno respecto del otro. Sto. Tomás se da perfectamente cuenta de que éste es el argumento más fuerte de los que sostienen la eternidad del mundo, *ratio efficacissima.* Efectivamente, dentro de esta

25. SAFFREY, 73, 12-16.
26. Comentando la proposición 2, Sto. Tomás ha aceptado para *aeternus* un sentido amplio aplicable a todas las sustancias inmateriales.
27. SAFFREY, 74, 25-75, 2.

perspectiva es absolutamente imposible introducir la contingencia por ninguna parte: una dialéctica descendente, que es a la vez intelectual y metafísica, regula el proceso de emanación de las inteligencias partiendo de la causa primera, de las almas partiendo de las inteligencias, y las almas gobiernan el mundo, pero en función de un movimiento que es también eterno, sin que se vea posibilidad de diversificarlo. En este sentido, el mundo mudable es coeterno a las inteligencias y no queda para ellas posibilidad de intervención libre.

Por tanto es preciso negar valientemente la premisa y afirmar que las inteligencias, así como Dios, pueden conocer un efecto bajo su modalidad temporal y mudable y, por consiguiente, causarle:

> Quamvis sit suum esse aeternum et immobile, potest tamen intelligere aliquod esse temporale et mobile, et ideo, etsi suum intelligere sit sempiternum, per ipsum tamen producere potest effectum novum in tempore [28].

Este conocimiento de la temporalidad y de la mutabilidad puede, por otra parte, revestir modalidades distintas. Cabe pensar en un efecto que tiene lugar en lo real temporal ya existente; es lo que hacen los ángeles y las inteligencias humanas, para quienes el ser mudable existe ya; es también lo que hace Dios cuando interviene en la naturaleza, por ejemplo, en los milagros. O bien cabe pensar en el ser temporal en cuanto tal y entonces sólo Dios puede pensar en él: es la creación, que constituye el punto de partida del ser sujeto a movimiento y simultáneamente del movimiento que le caracteriza y del tiempo que le mide:

> Simul cum mundo fit etiam tempus et totus universaliter motus; non est ergo aliud tempus praecedens vel motus, ad quem oporteat novitatem huius effectus proportionari, sed solum ad rationem facientis prout intellexit et voluit hunc effectum ab aeterno non fore, sed incipere post non esse [29].

Hay que distinguir claramente los diversos valores que se arraciman en esta concepción del conocimiento del tiempo por las inteligencias eternas y especialmente por Dios. Tenemos en primer lugar una concepción positiva de la voluntad. En el texto que hemos citado se da la palabra *voluit;* poco después Sto. Tomás dice que el orden del mundo depende *ex sola intelligentia et voluntate facientis;* porque, en último término, este concepto de

28. IDEM, 75, 11-15.
29. IDEM, 75, 26-76, 2.

voluntad falta casi totalmente en el neoplatonismo: implica que Dios obra libremente, aunque de manera inmutable, respecto de los modos de comunicación de su bondad que él determina. La contingencia del mundo y la posibilidad de un comienzo del movimiento y del tiempo están vinculadas a la libertad con que Dios decide crear [30]. Ahora bien, esta concepción tan misteriosa de la voluntad divina libre se apoya a su vez en una actitud metafísica y en una noción del ser y de la participación. Hemos tenido ocasión de verlo en el capítulo precedente: no se puede hablar de voluntad en Dios sino en la medida en que se juzga posible cierta comunión y proporción entre el ser de Dios y el ser de las criaturas, que permite la transposición analógica de los datos de la psicología humana. Este es un aspecto del problema, pero aún hay otro más importante: el objeto de la voluntad de Dios es su bondad esencial en cuanto que es comunicable según los planes de su sabiduría; se sigue de ahí que Dios comunica realmente su bondad recurriendo a una real participación de su ser. Y henos aquí de nuevo con la concepción de la causa eficiente destacada desde el comentario a la proposición 1: hablar de causalidad eficiente, cuando se trata de una forma espiritual, y aún más cuando se trata de Dios, es hablar de una actividad libre y racional, cuyo objeto es fundamentalmente una comunicación de ser que pone al objeto causado en comunicación con su causa.

Estas notas sobre las proposiciones 1 y 11 nos permiten captar desde el principio una diferencia muy profunda del clima ontológico en que se mueve el pensamiento del autor del *Liber* y el de Sto. Tomás. Vamos a ver cómo esta diferencia se refleja en los dos problemas de fondo que entraña un estudio de la creación: el problema del ser y el problema del hombre.

Transformación de las nociones de ser y de creación

En lo que concierne al problema del ser, debemos ante todo hacer constar la interpretación generosa que da Sto. Tomás a los textos del *Liber*, procurando explotar al máximo el monoteísmo y el creacionismo del autor árabe. Para Sto. Tomás el *esse creatum primum* de que trata la proposición 4 no es una forma espiritual separada, sino el acto de ser inmanente a toda criatura

30. Ilustra de manera particularmente clara esta ligera mención de la voluntad en VIII *Phys.*, cap. 1, lec. 2, n.º 18-19. Sto. Tomás demuestra sucesivamente la necesidad de hacer intervenir a la voluntad en la acción divina y de concebir la voluntad divina teniendo en cuenta su trascendencia.

espiritual; dicho de otra manera: lo que nosotros entendemos en la terminología tomista por *esse* del ángel o del alma:

> Videtur non esse eius intentio ut loquatur de aliquo esse separato, sicut Platonici loquabantur, neque de esse participato communiter in omnibus existentibus, sicut loquitur Dionysius, sed de esse participato in primo gradu entis creati, quod est esse superius. Et, quamvis esse superius sit et in intelligentia et in anima, tamen in ipsa intelligentia prius consideratur ipsum esse quam intelligentiae ratio, et similiter est in anima; et propter hoc, praemisit quod est supra animam et supra intelligentiam [31].

Dentro de la misma perspectiva, Sto. Tomás, inspirándose en las proposiciones 1 y 18 para comentar la 3, interpreta la teoría de la creación del autor del *Liber* de manera en cierto modo intermedia entre el emanatismo puro de los neoplatónicos y su propia concepción; estima que en lo relativo a la creación del alma, es decir, de la inteligencia inferior, el *Liber* reparte los papeles entre Dios y las inteligencias superiores: creación directa del *ipsum esse,* creación por intermediarios de las determinaciones intelectuales:

> Est intelligendum quod ipsa essentia animae, secundum praedicta, creata est a causa prima quae est suum ipsum esse, sed consequentes participationes habet ab aliquibus posterioribus principibus, ita scilicet quod vivere habet a prima vita et intelligere a prima intelligentia [32].

En otros términos:

> Esse per creationem, bonum vero et vita et huiusmodi per informationem [33].

No creemos que Sto. Tomás haya sido exacto en lo que concierne a la concepción del *esse;* tanto en el *Liber* como en Proclo se trata de la forma creada suprema y separada. En la cuestión de

---

31. SAFFREY, 29, 8-16; el autor estima (pág. XXXI, n. 2) que se trata aquí de una *expositio reverenter,* que Sto. Tomás ha visto cuál era el fondo del pensamiento del autor del *Liber* y le ha disfrazado respetuosamente. Creemos que se trata más bien de un real error de apreciación; no se ve por qué Sto. Tomás se iba a sentir obligado a hacer este tipo de exposición; se trata de un autor pagano como Proclo y el Angélico no toma en otros contextos precauciones para disimular sus errores. Más arriba lo hemos advertido en general y tendremos aún ocasión de verificarlo.

32. SAFFREY, 22, 21-23, 5.

33. *Pot.* 3, 4, c.

la creación la interpretación de Sto. Tomás es ciertamente la más favorable que se puede dar a unos textos que no son absolutamente coherentes entre sí. Pero incluso el resultado de esta interpretación es rechazado por Sto. Tomás, que no puede admitir una división en la actividad creadora: no solamente el *esse* debe venir de la causa primera, sino también todas las determinaciones de la esencia, si no se quiere destruir la unidad del ser:

> Non igitur Socrates esset vere unum si ab alio haberet quod esset animal et ab alio quod esset homo. Unde, cum esse intelligibile pertineat ad ipsam naturam animae, utpote essentialis differentia eius, si ab alio haberet esse et ab alio naturam intellectivam, sequeretur quod non esset unum simpliciter; oportet ergo dicere quod, a prima causa a qua habet essentiam, habet etiam intellectualitatem [34].

Sobre este punto concreto de la creación, el esquema tomista, como se ve, corrige ampliamente al del autor del *Liber;* conviene con él en la inmanencia del *ipsum esse* y su creación directa por Dios, pero en seguida se distancia: el emanatismo vuelve por sus fueros en el *Liber,* mientras que Sto. Tomás atribuye a la acción directa e inmediata de Dios el *esse* del ser y su esencia en todas sus determinaciones. Tenemos una buena aplicación, o, al menos, una ilustración del enfoque diverso adoptado a propósito de la proposición 1; la coordinación de las causas en una ontología existencial implica que el efecto pertenece íntegramente a la causa primera, y esto siempre, cualquiera que sea el efecto de que se trate. Si la causalidad de que se trata es susceptible de ser participada por una criatura, el efecto pertenece simultáneamente a la causa primera y a la causa segunda desde puntos de vista diversos y según la analogía. Si el efecto depende exclusivamente de Dios, como en el caso de la creación, ningún influjo creado puede intervenir y, por consiguiente, no le puede descubrir un análisis metafísico. El autor del *Liber,* al menos de la manera que le entiende Sto. Tomás, habría intentado coordinar la visión en cascadas de la procesión de los seres, característica del neoplatonismo de Proclo, y la visión en abanico que le exigía el monoteísmo religioso. Sto. Tomás juzga desesperado el intento y prescinde por completo del primer término de la alternativa.

De esta rectificación fundamental en la concepción de la relación existente entre Dios y los seres, fluye una consecuencia importante en lo que toca a la actividad de las inteligencias superio-

34. SAFFREY, 23, 28-24, 5.

res y su papel en el mundo; ciertamente Sto. Tomás no llega a suprimir completamente esa actividad y esa influencia, de manera que la exaltación de la causa primera no se hace a expensas de las causas segundas; pero se ve en seguida que el carácter de la operación de los ángeles sólo puede ser accidental: misión de dirección, de gobierno, de influjo, que afecta a los seres en el plano de su actividad y de su devenir. Por tanto, influjo siempre indirecto, sin que afecte jamás a la sustancia de los seres en sí misma. Veamos un ejemplo concreto a propósito del problema del hombre.

Del anima nobilis *al hombre*

En el *Liber* no se plantea el problema del hombre y resulta muy interesante comprobar cómo le introduce Sto. Tomás a propósito de textos que le ignoran. La primera etapa consiste en suprimir el alma del mundo. Sto. Tomás ha advertido claramente que los diversos textos consagrados al alma y particularmente los que tratan del *anima nobilis,* se refieren a la hipóstasis inferior que preside el gobierno de la realidad corpórea; pero los rechaza explícitamente sin andar buscando interpretaciones acomodaticias [35]. Evidentemente es una transformación considerable: ya hemos subrayado cómo en un sistema emanatista, por mitigado que se le suponga, el alma-hipóstasis juega un papel esencial. Pero la fe no permite a Sto. Tomás admitirla y su metafísica de la creación descarta su necesidad. Asistimos, pues, a una transposición de lo que se dice del *anima nobilis* al alma humana, bajo el doble punto de vista de su relación con Dios y con la realidad material. Esta transposición indica modificaciones sustanciales que veremos detalladamente en el comentario a la proposición 5:

> Intelligentiae superiores primae, quae sequuntur causam primam, imprimunt formas secundas, stantes, quae non destruuntur ita ut sit necessarium iterare eas vice alia. Intelligentiae autem secundae imprimunt formas declines, separabiles, sicut est anima.

Después de citar este texto, del que por otra parte elimina la fórmula *quae sequuntur causam primam,* Sto. Tomás reproduce

---

35. El Doctor Angélico advierte que la doctrina del alma del mundo no está de acuerdo con la fe católica (SAFFREY, 16, 16-18; 25, 9-10). Nota que su comentario sigue a veces, para explicar el texto, una opinión que él no comparte (SAFFREY, 20, 25-21, 5; 41, 27-28). Reconoce, sin embargo, siguiendo a doctores cristianos, un influjo de los ángeles en el gobierno de los astros (SAFFREY, 25, 9-10; 38, 30-39, 2).

la correspondiente proposición de Proclo y enuncia la triple *quaestio* que le plantea el texto:

> Ad evidentiam huius propositionis tria oportet considerare: primo quidem de impressione animae, secundo de distinctione animarum, tertio de differentia animarum distinctarum [36].

En el *Liber* el término *imprimere* parece ser característico del influjo causal, especialmente del correspondiente a la procesión de los seres; pero él no se preocupa por definirle o analizarle. Justamente quiere Sto. Tomás aclarar esta cuestión delicada, pero es posible que al hacerlo se ponga al margen de la perspectiva del autor del *Liber*. Sea de ello lo que sea, su reflexión tiene lugar en dos tiempos:

> Circa vero impressionem animae primo oportet considerare quo modo animae conveniat imprimi, secundo a quo imprimatur [37].

Ante todo, pues, un estudio formal de la *impressio*, es decir, un análisis del efecto que produce. ¿En qué consiste la *impressio?* Sto. Tomás la entiende de la relación entre el alma y el cuerpo en el hombre y glosa su texto en este sentido. La etimología le permite inicialmente sugerir la idea de una unión sustancial, a la cual él quiere llegar, porque la palabra misma tiene que significar un contacto íntimo, una penetración profunda del alma en el cuerpo [38]. Seguidamente la doctrina del *anima nobilis* es interpretada en el mismo sentido, gracias a una cita de Aristóteles. Sto. Tomás parte de la idea, contenida en el *Liber*, de que el alma dirige y mueve el cuerpo e inquiere las condiciones de esta moción:

> Oportet principium motus applicari mobili, quia, ut probatur in VII Physicorum, movens et motum sunt simul; unde animae secundum propriam rationem convenit in corpore mobili esse. Motus quidem quo anima movet corpus est motus viventis corporis... Et ideo oportet animam quae movet corpus, esse in corpore intrinsecus ei unitam, et propter hoc dicitur esse impressa [39].

Las exigencias de la moción vital implican una unión interior del alma y del cuerpo; el texto no pronuncia la fórmula alma-

36. SAFFREY, 36, 12-15.
37. IDEM, 36, l. 15-17.
38. ... *ut quod est impressum non sit in eo superficialiter secundum extrinsecum contactum solum, sed intimum quasi penetrans in profundum* (*ibidem*, l. 20-21).
39. SAFFREY, 36, 27-37, 8.

forma del cuerpo, pero ciertamente de eso se trata, hemos pasado del neoplatonismo a Aristóteles.

Por lo demás, el texto continúa en la misma línea. Antes de examinar cómo responde Sto. Tomás a la segunda cuestión relativa a la impresión: *a quo imprimitur (anima)?*, veremos lo que el Angélico dice de la distinción de las almas. Para el autor del *Liber* el *anima nobilis* (que no es el alma humana, sino el alma-hipóstasis) procede como las inteligencias y es internamente compuesta como aquéllas *ex infinito et finito*, es una forma espiritual separada del mundo al que rige. Sto. Tomás rechaza esta posición incluso en nombre de su doctrina, ya que impresión = unión íntima del alma y el cuerpo.

> De ratione animae est quod sit corpori impressa, et ideo distinctio animarum attenditur secundum comparationem ad corpora animata [40].

Por tanto, el tipo de cuerpo animado es lo que permite distinguir el tipo del alma y, si los cuerpos animados son todos de la misma especie, habrá que concluir que las almas también.

> Si corpora animata sunt unius speciei, animae etiam impressae sunt unius speciei multiplicatae numero solo, sicut patet de animabus humanis [41].

Encontramos aquí la doctrina habitual en Sto. Tomás sobre la unidad específica de la humanidad; la distinción entre los hombres es una distinción individual dentro de una misma especie. Por el contrario, cada ángel realiza una fórmula específica propia. Lo único que permite la multiplicación de los individuos dentro de la misma especie es el cuerpo; he aquí una de las características del alma-forma.

Finalmente, la cuestión del origen de la *impressio* cerrará la descripción de esta antropología filosófica de Sto. Tomás, tan lejana de las perspectivas del *Liber*. Sto. Tomás niega rotundamente que el alma reciba la *impressio* de la inteligencia; la causa primera es la única que entra en juego; pero esta repulsa va acompañada de ciertos matices que permiten al Angélico poner a punto su propia doctrina del alma-forma y situar de este modo al hombre en el universo:

> Si loquamur de anima humana ex parte susceptibilis, sic aliquo modo est ex impressione intelligentiae, in quantum scilicet

---

40. IDEM, 39, 24-25.
41. *Ibidem*, l. 28-31.

ipsum corpus humanum disponitur ad hoc quod sit susceptivum talis animae per virtutem caelestis corporis operantem in semine, ratione cuius dicitur quod homo generat hominem et sol; corpora autem caelestia, etiam secundum doctores fidei christianae, scilicet Augustinum et Gregorium, ponuntur a creaturis spiritualibus moveri, quae dicuntur angeli sive intelligentiae vel intellectus separati [42].

Visto con detenimiento, este texto rezuma todas las directrices cosmológicas de Sto. Tomás. El alma es forma del cuerpo orgánico y se individualiza por este cuerpo en cuanto que está sometido a las determinaciones de espacio y tiempo. El influjo individualizador del cuerpo corresponde exclusivamente al que le engendra, ya que el mundo ambiental influye en el estado concreto del semen [43]. En la medida en que se admita que el gobierno del mundo está encomendado a los ángeles—y Sto. Tomás lo cree así razonadamente con toda la tradición cristiana—, se debe admitir también un influjo angélico, muy indirecto a decir verdad, en la impresión del alma, es decir, en su individualización al unirse al cuerpo. Se deduce de este pensamiento una visión de la unión de todas las sustancias en un cierto plano accidental en el que pueden mutuamente ponerse en contacto. Pero en lo que atañe a la sustancia misma del alma, su creación y su unión esensial al cuerpo, sólo Dios actúa de modo inmediato. Vemos así esbozarse el pensamiento de Sto. Tomás acerca del papel de los ángeles en el gobierno del mundo; no es un papel insignificante, ciertamente, pero siempre queda en el exterior de la sustancia de los seres. A propósito de la influencia de los ángeles en los hombres, se añade un complemento cuando Sto. Tomás analiza el conocimiento del alma humana y reconoce un influjo angélico real en la formación de los medios humanos de conocimiento: imágenes, especies, etc. Ahí late todo el fundamento filosófico de una teología de la tentación o de la protección angélica, que no juegan un papel secundario en el pensamiento global de Sto. Tomás [44].

Así como el análisis que hace Sto. Tomás de la *impressio* le

42. Idem, 38, 25-39, 2.

43. A primera vista, este modo de explicar el influjo angélico parece pueril. Reflexionando se ve que es una explicación extraordinariamente profunda: unidad del hombre y del mundo; unidad de las jerarquías angélicas y del universo material: visión muy amplia y, sin duda alguna, muy verdadera.

44. Más arriba hemos dado dos citas de la *Suma* que se refieren a la tentación. Más adelante volveremos sobre el tema, cuando hablemos del gobierno del mundo en general.

permite trazar una síntesis de su modo de ver al hombre en el mundo de las sustancias espirituales y corpóreas, la apreciación del grado de intensidad de esta *impressio* le presta ocasión para introducir el tema, esencial para él, de la bienaventuranza. En el texto mismo de la proposición 5 el autor del *Liber* distingue grados de intensidad proporcionales a la nobleza de las almas y que, a su vez, son la medida de la dignidad de los cuerpos que mueven: cuanto más pertenezca un alma al orden de las inteligencias, será tanto más «noble» o «divina» y tanto más estable y permanente en su movimiento será el cuerpo que ella mueva. Santo Tomás quiere aprovechar esta idea de la relación entre la dignidad del alma y la perpetuidad del cuerpo. Ahora bien, deja sentado en su comentario a la proposición 3 que esencialmente lo que culmina la perfección del alma es la unión con Dios mediante la bienaventuranza:

> Divinitatem accipit (anima) secundum coniunctionem ad Deum non autem secundum universalem influentiam in creata. Illud enim est magis divinum, quia et in ipso Deo maius est id quod ipse est quam id quod in aliis causat [45].

Basta interpretar conforme a esta conclusión el dato de fe relativo a la resurrección y a la vida eterna, para ponerse, en cierta manera, de acuerdo con el autor del *Liber:*

> Patet etiam quod, secundum sententiam huius auctoris, quando anima humana fuerit perfecta per coniunctionem ad causam primam, poterit corpori suo imprimere vitam perpetuam; et secundum hoc fides catholica confitetur futuram vitam aeternam non solum in animabus sed etiam in corporibus post resurrectionem [46].

Un golpe de vista recapitulador basta para demostrar cuán lejos del *Liber* nos ha llevado esta doctrina acerca del hombre. Santo Tomás ha contradicho deliberadamente ciertas afirmaciones, ha rectificado determinadas perspectivas, ha hecho suyas algunas posiciones en las que creyó hallar intuiciones aceptables; en fin de cuentas ha llegado de este modo a trazar las líneas de una antropología cuyas características principales nos parecen ser las siguientes: vinculación inmediata del hombre a Dios, una vez supuesta la creación del alma; unidad profunda de alma y cuerpo en el hombre; en función de estos dos datos, interpretación de la vinculación del hombre al mundo de los ángeles y al de los

45. SAFFREY, 25, 20-24.
46. IDEM, 41, 20-25.

cuerpos; culminación y divinización del hombre no dentro de su creación y de su semejanza formal, sino por la bienaventuranza y la resurrección.

Conclusión

Por más que nuestro examen del comentario al *Liber de Causis* sea sumamente incompleto, podemos intentar una conclusión basándonos en lo que precede y señalar las luces que nos da sobre el pensamiento y el método de Sto. Tomás en la *Suma teológica.*

Dos son las características del comentario: por una parte, Santo Tomás ha dado con el verdadero clima intelectual del *Liber,* y, al confrontar constantemente su texto con el de Proclo, puede lograr un conocimiento literario muy superior al de sus predecesores en el estudio de este libro. Pero, por otra parte, parece como si este descubrimiento del medio intelectual hubiera desarrollado en Sto. Tomás la facultad crítica; efectivamente, posee dos puntos de referencia intangibles: por un lado la fe cristiana y más en concreto su interpretación por el Pseudo-Dionisio, de otro el pensamiento del Filósofo: Aristóteles. Ya hemos notado de pasada la diferencia de procedimiento en los comentarios a Aristóteles y en éste; este comentario quizá sea uno de los escritos de Sto. Tomás en que mejor se ve, incluso por el contraste de las actitudes del Doctor Angélico, su profunda estima, su comunión de pensamiento con el Estagirita y la convicción obtenida a fuerza de estudio de que la teología puede beneficiarse profundamente utilizando categorías aristotélicas. Apoyado sobre estas sólidas bases que son la fe cristiana (y las interpretaciones del Pseudo-Dionisio) y la filosofía de Aristóteles, Sto. Tomás no teme juzgar la doctrina que se le propone; su comentario no es obra de un puro historiador, sino de un teólogo históricamente bien informado; junto al comentario hace una verdadera reconstrucción de posiciones centrales y una lectura un poco atenta descubre sin dificultad la arquitectura de Sto. Tomás que se va elevando poco a poco en lugar de una construcción de la que va arrumbando no pocas cosas y de la que utiliza algunos elementos arreglándolos. Quisiéramos, para terminar esta sección, ofrecer el esquema general de esta arquitectura.

Este esquema se atisba, ante todo, en el plan del comentario, proyectado sobre las proposiciones para organizarlas un poco; ya lo hemos analizado más arriba; queremos notar aquí su correspondencia con el más amplio esquema formal de la *Suma:* Generalidades acerca de la causalidad, insistiendo sobre el papel de la causa primera. Distinción de causas, que corresponde más o menos

al capítulo dedicado en la *I.ª Pars* a los diversos seres creados. Coordinación y dependencia de causas, que corresponde a las exposiciones de la *Suma* sobre el mutuo influjo de los seres y el gobierno divino. Advirtamos, sin embargo, las limitaciones de este paralelismo: las diferencias son considerables, desde el punto de vista de la importancia concedida a cada sección, de las materias que se tratan en cada una y de la división interna de las secciones. Lo que aquí afirmamos es la identidad de un cuadro formal, general desde luego, susceptible de muchas adaptaciones, pero que a nuestro juicio representa la reacción profunda del espíritu de Sto. Tomás cuando se entrega al análisis de lo real: Creación (o causalidad) — Distinción — Gobierno. Nuestro texto sólo eso nos da, pero nos lo da; otros textos nos proporcionarán el sentido de esa actitud.

Otra línea fundamental del pensamiento de Sto. Tomás, muy destacada aquí, es su concepción de la creación inmediata del ser y de las determinaciones de todas las cosas. El carácter inmediato de la creación y por tanto la existencia de una relación que une a cada criatura directamente con Dios, representa el dato fundamental de la estructura de lo real. De ahí resulta, al menos de manera implícita, que la organización del tratado de la distinción de las criaturas puede ser muy varia dentro del tomismo: lo esencial es afirmar la unión con Dios en el orden mismo de la creación; no es metafísicamente necesario mantener en su orden la tríada neoplatónica del *Liber:* Causa primera — Inteligencias — Almas. Poco importa que intervengan otros factores que modifiquen ese modo de presentar las cosas. Tenemos un ejemplo de ello en el mismo comentario que estudiamos; las últimas proposiciones examinan las diversas sustancias creadas desde el punto de vista de su corruptibilidad o incorruptibilidad, y el orden que se adopta al hacer esta comparación es el siguiente: sustancias incorruptibles, sustancias corruptibles, sustancias intermedias. Lo que para el autor del *Liber* era un orden de comparación puede llegar a ser en Sto. Tomás un orden expositivo de la distinción de las criaturas, si hay razón suficiente que lo exija [47]. Otra consecuencia de esta concepción de la creación absolutamente inmediata es el nuevo giro en el modo de considerar el papel de los intermediarios: las sustancias espirituales tienen ciertamente un papel que no hay que minimizar dentro del conjunto de la visión

47. Notemos por otra parte que se requiere esta razón suficiente, porque normalmente el orden de la exposición debe ajustarse al orden de la inteligibilidad, bien sea remontándose de la inteligibilidad inferior a la superior, o más bien siguiendo la procesión de las criaturas desde Dios como punto de partida.

tomista de lo real, pero que se limita exclusivamente al orden de lo accidental (en el sentido técnico del término): ya no son propiamente hablando intermediarias, sino más bien causas segundas.

Por último, el comentario al *Liber* nos da luces muy valiosas sobre el lugar que corresponde a la antropología en la síntesis tomista. Creemos que sobre todo destacan dos cosas: por una parte la existencia de una antropología, cuyo objeto es el hombre, conocido y considerado por razón de su alma, ciertamente, pero en cuanto que ésta dice relación a su unidad sustancial. Gracias a esta unidad, la totalidad del mundo corpóreo, que está en relación con el cuerpo humano, cae bajo el influjo motriz del universo espiritual en forma que podemos llamar orgánica. Por otra parte, el dinamismo que late en esta concepción del hombre; según Santo Tomás, la divinización y la perfección última del hombre no son el resultado de una perfección formal, recibida en la creación, ni del grado de conocimiento que necesariamente la acompaña: son el efecto de una unión beatífica con Dios que corona el ejercicio de un dinamismo espiritual; el hombre no llega a su plenitud, tanto en el cuerpo como en el alma, sino por la visión beatífica y la resurrección. Se trata de una orientación que bien podemos calificar de escatológica. Con razón nos podemos preguntar si estas ideas se han mantenido en la *Suma* y de qué manera.

§ 3

La Suma contra Gentes y el Compendium Theologiae

Hemos adelantado al comienzo de este capítulo la opinión de que el *Contra Gentes* y el *Compendium theologiae,* para las cuestiones que nos ocupan en este momento, obedecen a una dirección idéntica de pensamiento y tienen la misma estructura; según eso, tratarían conforme a un mismo plan los problemas que luego reunirá de manera diferente en la *I.ª Pars*. La demostración de este aserto podría consistir en presentar un cuadro sinóptico de las dos obras, cuadro que no dejaremos de elaborar. Quisiéramos, sin embargo, dar una mayor amplitud al estudio de esas dos síntesis teológicas de Sto. Tomás, porque, al estudiarlas, nos ha parecido que se las puede considerar como dos estados sucesivos de la sabiduría teológica de Sto. Tomás. Damos, pues, ya desde ahora la hipótesis de trabajo que se nos impone: la *Suma* de Santo Tomás es una refundición completa del orden teológico adoptado en las *Sentencias* de Pedro Lombardo, de suerte que éste ha

sido conservado en lo esencial, pero repensado en función de dos síntesis anteriores que no eran aún satisfactorias: el *Compendium theologiae* primero, el *Contra Gentes* después. En este capítulo consagrado a la *I.ª Pars* no vamos a demostrar el valor de esa hipótesis, incluso ni siquiera el conjunto de nuestro estudio creemos que podrá demostrarla con tal evidencia que lleguemos a la certeza absoluta. Sin embargo, mientras no se demuestre lo contrario, esta hipótesis parece proporcionar la mejor explicación de las diversas actitudes teológicas de Sto. Tomás y en particular de la de la *Suma*. Lo iremos viendo progresivamente en nuestro estudio. Esta sección estará consagrada a dilucidar los puntos siguientes:

orientación general del *Compendium theologiae,*
orientación general de la *Suma contra Gentes,*
sinopsis de los elementos paralelos,
comparación con la *I.ª Pars* y conclusiones.

A. El «Compendium theologiae»

La intención de Sto. Tomás al escribir el *Compendium es* proporcionar a su fiel Reginaldo un manual de doctrina cristiana que, inicialmente, concibe como una réplica del *Enchiridion* de San Agustín [48]. La realización de su proyecto ha quedado limitada al estudio de la fe; es posible que volviera sobre él mucho más tarde y que al fin de su vida comenzara el *de Spe,* que dejó sin terminar [49]. Aquí sólo nos ocuparemos de la exposición relativa a la fe, que ocupa 246 capítulos y se divide en dos partes.

Distinción de un doble principio de organización

El estudio de la doctrina cristiana se enmarca dentro del llamamiento del hombre a la salvación; este llamamiento viene de parte del Verbo de Dios Salvador, quien, a fin de que le entendiéramos, se ha expresado en un lenguaje adaptado a nuestra pe-

48. El capítulo 1 menciona esta obra de San Agustín y anuncia una visión basada en las tres virtudes teologales. Al igual que San Agustín, Sto. Tomás se propone seguir el *Credo* para la exposición de la fe. De hecho el tratado quedó sin terminar. Su misma estructura suscita el problema de cronología de que trataremos luego.

49. Cfr. B. Th. X, 77 (141): el P. Perrier aprueba y completa las advertencias de R. Guindon, *A propos de la chronologie du Compendium theologiae de saint Thomas d'Aquin,* en RUO (1956) 193, nota 2. Esta aprobación se limita a lo que concierne a la separación en el tiempo del *de Fide* y el *de Spe.* Volveremos más adelante sobre la cronología del *de Fide.*

queñez. La doctrina cristiana es en fin de cuentas la meditación sobre este *verbum abbreviatum* por el cual podemos llegar al pleno conocimiento de la verdad, en lo que consiste la salvación del hombre [50]. Estas reflexiones sirven de introducción al *Compendium* y se prolongan con plena naturalidad en dos direcciones complementarias. El *verbum abbreviatum* merece ser considerado ante todo en su contenido; la misericordia del Salvador ha querido que la enseñanza tan ampliamente diseminada en la Escritura pueda reducirse a unos pocos artículos que sirvan al hombre de luz indefectible en su marcha hacia la salvación:

> Cognitionem veritatis humanae saluti necessariam brevibus et paucis fidei articulis comprehendit. Hinc est quod Apostolus ad Rom, 9 dicit: Verbum abbreviatum faciet Deus super terram. Et hoc quidem est verbum fidei quod praedicamus [51].

El *Credo* es, pues, la primera fuente de la doctrina necesaria para la salvación que aquí se menciona, lo cual parece indicar implícitamente que la exposición va a ajustarse a él. De hecho, como veremos en el estudio del plan de la obra, las grandes divisiones se ajustan a la mención de los artículos que corresponden a las etapas de la exposición.

Pero este *verbum abbreviatum* o *verbum fidei* puede también remitirnos al conocimiento perfecto hacia el cual nos encamina y del cual es como una anticipación; y, desde este punto de vista, se le considera menos tal cual se presenta en su materia que en función de lo que revela:

> Fides autem praelibatio quaedam est illius cognitionis, quae nos in futuro beatos facit. Unde et Apostolus dicit, quod est *substantia sperandarum rerum,* quasi iam nobis sperandas res, id est futuram beatitudinem, per modum cuiusdam inchoationis subsistere faciens [52].

Ahí tenemos un nuevo principio de interpretación del dato revelado: puesto que la fe es la sustancia de las cosas que esperamos, hay que intentar ver lo que creemos, como lo veremos cuando pasemos de la sombra a la realidad. Evidentemente, este punto de vista es el más profundo y verdadero: la tarea del teólogo consiste en elevarse desde él, y no es una tarea imposible, ya que la misma Revelación nos dice cómo conoceremos en la bienaventuranza:

---

50. Las hallamos de nuevo al comienzo de la *Iª Pars,* donde la consideración de la salvación sirve para elaborar la noción de la teología (cfr. q 1 a 1).

51. *Comp.* 1.

52. *Comp.* 2.

> Illam autem beatificantem cognitionem circa duo cognita Dominus consistere docuit, scilicet circa divinitatem Trinitatis, et humanitatem Christi, unde ad Patrem loquens, dicit: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum,* etc. Circa haec ergo duo tota fidei cognitio versatur, scilicet circa divinitatem Trinitatis, et humanitatem Christi [53].

El texto de San Juan que nos enseña la naturaleza y el orden de la bienaventuranza nos revela al propio tiempo la naturaleza y el orden de la teología: se trata de elevarse, por la Revelación y en la Revelación, al conocimiento de Dios y de Jesucristo. Notemos de paso que tenemos aquí, si no el motivo, al menos una razón fundamental del orden adoptado por Sto. Tomás en sus diversas obras teológicas; con frecuencia los teólogos se han desconcertado por el hecho de que trate en último lugar sobre el misterio de Cristo, en lugar de organizar en torno a él la teología. Pero si admitimos que Sto. Tomás considera la teología como una *praelibatio* del conocimiento beatífico, lo cual viene a ser en términos técnicos: como una ciencia subalternada de la ciencia de Dios y de los Bienaventurados, resulta evidente que sólo Dios puede ser su objeto primero. Hay sin duda muchas maneras de aplicar este principio y ya veremos que Sto. Tomás ha tanteado antes de lograr un equilibrio satisfactorio; pero, si se admite el principio, hay que sacar las consecuencias. El punto de vista bajo el cual tratará acerca de Cristo se precisa en función de eso mismo:

> Christi humanitas est via qua ad divinitatem pervenitur. Oportet igitur et in via viam cognoscere, per quam possit perveniri ad finem, et in patria Dei gratiarum actio sufficiens non esset, nisi viae per quam salvati sunt, cognitionem haberent [53b].

La concepción de la teología elaborada en función del término hacia el cual conduce la fe da, pues, origen a un orden teológico preciso que para la obra constituye un segundo principio de organización.

En resumen, la meditación del *verbum abbreviatum* ha orientado al pensamiento en dos direcciones bastante diferentes: cabe exponer la doctrina conforme al orden mismo de los artículos del símbolo, que constituyen la forma más *abreviada* de la Palabra; o según el orden del conocimiento definitivo, en el que la Palabra nos será dada completamente, según todo lo que Ella es. Por otra parte Sto. Tomás se da perfecta cuenta de que estas dos direcciones no se excluyen mutuamente, sino que incluso deben coexis-

53-53b. *Comp.* 2.

tir [54]. Debemos, por tanto, examinar la fórmula concreta de coexistencia adoptada en el *Compendium.*

El orden del conocimiento beatífico

El tema teológico del conocimiento beatífico es evidentemente lo que determina la estructura fundamental de la obra. El plan general se divide en dos grandes partes, las que ya hemos mencionado: *divinitatem Trinitatis, humanitatem Christi.* Pero es aquél el que orienta la exposición de la parte consagrada a Dios:

> Circa divinitatem vero tria cognosci oportet: primo quidem essentiae unitatem; secundo, Personarum trinitatem; tertio, divinitatis effectus [55].

Ante todo Dios en sí mismo y, ya después, como creador. Por otra parte, según el método que emplea Sto. Tomás en teología trinitaria, la consideración de la unidad divina precede a la de la Trinidad de Personas. Esta manera de proceder permitirá finalmente que al tratar de Dios creador trace un plan teológico relativamente independiente del símbolo: más adelante compararemos este plan con la parte correspondiente de la *Suma contra Gentes* y luego con la *I.ª Pars.*

El orden del símbolo

El optar por una exposición de conjunto siguiendo el orden de la bienaventuranza tiene naturalmente sus consecuencias en lo relativo al papel correspondiente al orden del símbolo. Si se adopta uno de los órdenes para el conjunto de la obra, el otro queda evidentemente excluido; y esto es lo que ocurre en efecto: el *Credo* es completamente desarticulado para encajarle en una síntesis que no depende de él. Su estructura trinitaria pasa desapercibida; los artículos relativos a Cristo se relegan al fin de la obra, en la segunda parte; finalmente, los otros artículos son incorporados a un plan de conjunto independientemente de los mismos, lo cual ¡no constituye una garantía de sana interpretación!

No obstante, no vayamos a pensar que esta exclusión del *Credo* en lo concerniente al plan general reduzca su papel a nada, incluso en la primera parte. Por el contrario, tenemos que decantar y precisar ese papel y mostrar cómo se conjuga con la función

54. Cfr. lo que hemos dicho en la Introducción sobre el problema planteado por el conocimiento teológico (*Supra,* p. 4-6).

55. *Comp.* 2.

mucho más importante que juega el orden del conocimiento beatífico.

Es en la parte cristológica de la obra donde se manifiesta más claramente la influencia del símbolo; efectivamente, esta parte está organizada conforme a un esquema que pudiéramos llamar clásico en la escolástica a partir de las *Sentencias*. Es un esquema tripartito y sigue los tres grandes grupos de artículos cristológicos del *Credo:* Concepción y Natividad de Cristo, a propósito de las cuales se desarrolla la teología de la unión hipostática; Pasión, Muerte y sepultura; Resurrección y Gloria de Cristo [56]. El *Compendium* se ajusta a este orden, con un matiz importante: el capítulo 220 nos muestra sin duda que los artículos del símbolo relativos a la Concepción y Natividad de Cristo determinan los capítulos 202-219, dedicados a la teología de la Encarnación; Santo Tomás expone cómo los artículos en cuestión refutan los errores catalogados en los capítulos 202-208 y garantizan la *sententia fidei* expuesta en el capítulo 209 y elaborada seguidamente; adviértase, sin embargo, que este estudio de la Encarnación viene *antes* del de la Concepción y Natividad, desarrollado a partir del capítulo 221; en lugar de hacer de esta teología un fruto necesario del tema de la Concepción y Natividad, Sto. Tomás le concede el primer lugar; ahí tenemos un primer ensayo de distinción entre lo que pudiéramos llamar teología del Misterio de Cristo y teología de los Misterios de Cristo. Por lo demás, aparte esta modificación del esquema clásico inspirado en el *kerygma,* Santo Tomás mantiene el orden de los artículos: el capítulo 235, dedicado al descendimiento a los infiernos, termina con la cita *Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus descendit ad inferos,* que resume la teología de la Cruz elaborada en los capítulos 226-235; igualmente las diversas etapas de la glorificación de Cristo están escalonadas conforme a los correspondientes artículos del *Credo.* Por consiguiente, tenemos en conjunto una

56. Hacemos este esquema con la ayuda de los escritos siguientes:
— Pedro LOMBARDO, *Sentencias,* libro III.
— Alejandro DE HALES, *Suma teológica,* libro III.
— Alberto MAGNO, *De Incarnatione.*
— BUENAVENTURA, *Breviloquium.*
Contiene lo siguiente:
— Problemas introductorios (según los autores que sean, varían mucho en cuanto al objeto, amplitud y contenido teológico).
— Anunciación de la Santísima Virgen; concepción y nacimiento de Cristo.
— Unión del Verbo Encarnado; consecuencias y propiedades.
— Pasión de Cristo.
— Resurrección y Gloria de Cristo.

elaboración fundada en el *Credo,* pero ciertamente impregnada de la mentalidad y de las *quaestiones* escolásticas.

El problema consistía en soldarla a la primera parte de la obra; el lazo de unión que Sto. Tomás ha escogido para ello es el texto de la primera carta a Timoteo: *Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere* [57]. Este motivo ambienta una presentación del pecado original y de sus consecuencias que permite comprender el porqué de la Encarnación [58]. Se carga el acento sobre la descripción histórica de la caída de Adán (justicia original, tentación de la mujer, luego del hombre, consecuencias de la caída y, ya en último lugar, transmisión del pecado original); Cristo queda colocado en una economía de pecado y redención, lo cual prepara el comentario de las grandes etapas de su Misterio. En la misma línea cabe destacar el carácter netamente anselmiano de las conveniencias de la Encarnación que se exponen en los capítulos 199 y 200 para lograr la transición entre el estudio del pecado y el de Cristo. Es verdad que Sto. Tomás menciona en el capítulo siguiente otras conveniencias, es cierto también que matiza la lógica anselmiana, pero de lo que no cabe duda es de que el lazo de unión entre la redención y la Encarnación juega un primer papel, lo cual es bastante normal, una vez supuesto el contexto general de esta parte, condicionada por una exposición «económica» del Misterio.

En definitiva, la cristología del *Compendium,* considerada en conjunto, se nos presenta como una elaboración escolástica de los artículos de la segunda parte del Símbolo apostólico, vinculada al conjunto del esquema teológico por el hecho de la caída y la necesidad de la redención. Nos inclinamos a pensar que estamos ante un estado relativamente arcaico de la cristología de Santo Tomás por las razones que desarrollaremos a modo de conclusión de este parágrafo; en todo caso, nos parece bastante evidente que se mantiene fiel a la actitud ampliamente adoptada por los autores que le precedieron.

Si el orden de los artículos del *Credo* explica en último término el carácter de la cristología del *Compendium,* el contenido de los artículos acerca del Padre, del Espíritu Santo y de la Iglesia proporciona la materia de la Primera Parte y muy especialmente del estudio de Dios creador. La cosa se explica fácilmente: si se tiene el propósito de concordar la parte *de humanitate Christi* con los artículos del Símbolo que tratan de la misión de Cristo, hay

57. 1 Tim. 1, 15.

58. Sto. Tomás cita el texto al comienzo (cap. 185) y al fin de su exposición de la caída (cap. 200).

que analizar lo que nos queda en la parte *de divinitate Trinitatis*. De hecho Sto. Tomás se esfuerza en hacerlo, sintetizando determinados grupos de artículos dependientemente del artículo correspondiente del Credo. Pero, como el principio de elaboración de la primera parte no es el *Credo*, sino el orden del conocimiento beatífico, es preciso reconocer el carácter fáctico de algunas concordancias; véase, por ejemplo, el capítulo 147, en el cual el gobierno divino dice referencia al Espíritu Santo, a la Iglesia, a la comunión de los santos y a la remisión de los pecados; la referencia no es falsa de suyo, pero también es cierto que resulta bastante artificial y exterior a la problemática realmente adoptada.

Una importante consecuencia fluye de esta actitud: la resurrección y los novísimos se tratan en la primera parte del *Compendium*, independientemente por tanto de Cristo resucitado y juez. Para traer a cuento la resurrección se apela al deseo natural que la voluntad humana tiene de la perfección de la naturaleza, deseo que no podría ser satisfecho sin que el hombre vuelva a tener su cuerpo [59]; para tratar de los novísimos, en particular de las penas, el análisis de la responsabilidad y de la retribución le sirve de término medio [60]. Ciertamente, estas consideraciones no son falsas; lejos de ello, pertenecen con todo derecho al saber teológico cuando éste se aplica al misterio de la consumación. Cabe, sin embargo, preguntar si consideran íntegramente este misterio, incluso si le presentan bajo su aspecto más importante [61].

Resumiendo: en su economía de conjunto el *Compendium* se nos presenta como un ensayo de síntesis entre los dos aspectos de la fe: espejo del conocimiento beatífico, revelación de la economía. Ensayo de síntesis, pero aún sin éxito total. Efectivamente, creemos que, a pesar de los esfuerzos que hace Sto. Tomás por dejar bien unidos los puntos que va tratando, se acusa demasiado una solución de continuidad entre las dos partes de su obra: si hay una obra de Sto. Tomás de la que se pueda decir que la teología parece enteramente hecha para cuando Cristo entra en escena [62], seguramente sería el *Compendium theologiae*. No sola-

59. *Comp.* 151.
60. *Comp.* 172-175.
61. Nótese que estudiando la Resurrección de Cristo dentro del marco del Símbolo, Sto. Tomás consagra el cap. 239 a estudiar su causalidad en la vida del hombre: restauración espiritual y resurrección. Sus fórmulas merecerían un estudio especial. Sin embargo, no hay indicios de continuidad entre este capítulo y la elaboración de los capítulos citados anteriormente.
62. Esta fórmula es del P. Chenu, que la utiliza para caracterizar la

mente Dios en su unidad y su trinidad es considerado sin referencia a la revelación hecha por Cristo, sino que también una teología completa de la criatura espiritual, desde su creación a su fin último inclusive, es elaborada sin referencia alguna a la Encarnación y al misterio pascual. Por el contrario, en la segunda parte carga el acento sobre el acontecer histórico, lo cual subraya la contingencia absoluta de Cristo; se valora convenientemente la «necesidad» de la Encarnación redentora, pero la profunda armonía que existe entre ella y la bienaventuranza del hombre tan sólo se menciona, sin que saque de ella todo el partido teológico posible; finalmente, la armonía fundamental que en la *III.ª Pars* sabrá obtener Sto. Tomás en primer lugar, independientemente de la contingencia del hecho cristiano, la armonía entre la Encarnación y la Bondad esencial de Dios, aquí ni siquiera es evocada. En una palabra: a lo largo de la exposición relativa a la «divinidad de la Trinidad» no se ven las piezas de engarce que reclamarían más o menos el misterio de Cristo, mientras que por su parte el estudio de «la humanidad de Cristo» apenas se puede decir que manifieste su valor de recapitulación del plan divino de conjunto.

A pesar de mantener por principio la reserva acerca de las evaluaciones cronológicas basadas únicamente en la crítica interna, no creemos que sea posible asignar una data tardía a una obra cuya orientación de conjunto es tan imperfecta, tan poco terminada, si la comparamos con las otras síntesis de Sto. Tomás. El análisis de ciertos elementos expositivos que haremos más adelante y la comparación con el modo de proceder de la *Suma contra Gentes,* en la cual la sabiduría del plan llega a un tan alto grado de perfección, acaso confirmen nuestra convicción de que el *Compendium* es una obra de juventud y no de madurez [63].

Suma teológica. Ya veremos que no es posible aceptarla sin puntualizaciones. En el *Compendium,* sin embargo, se verifica plenamente.

63. Ya en el capítulo primero aludíamos a esta cuestión de cronología a propósito de los atributos divinos y nos referíamos a un trabajo del P. GUINDON, cfr. *supra,* cap. 1, § 1, p. 27, n. 2. Nótese aquí que los argumentos que aporta este trabajo para demostrar que el *Compendium* es anterior a la *Suma contra Gentes* no son todos del mismo peso; algunos incluso no parecen venir a cuento, por ejemplo, los que se refieren a la mucho mayor brevedad del *Compendium,* puesto que ésta se explica suficientemente por el objeto de la obra; dígase otro tanto, como pensamos demostrarlo más adelante, de los que se fundan en la comparación de las dos obras en la cuestión de la bienaventuranza. Los restantes no son suficientes por sí solos para establecer de manera definitiva la anterioridad del *Compendium.* Pero, como nota el P. Guindon, constituyen un haz convergente, al que vienen a añadirse las consideraciones que ya hemos hecho nosotros y las que haremos más adelante. En definitiva, parece que la revisión cronológica propuesta por el P. Guindon gana terreno más y

B. La «Suma contra Gentes»

Cuando se emprende la lectura de la *Suma contra Gentes* después de la del *Compendium theologiae, se* extraña uno de la existencia de indudables semejanzas en muchos pasajes y de diferencias no menos reales en cuanto a la inspiración profunda y a los procedimientos. Para valorar estos elementos de comparación hay que, ante todo, adoptar una actitud respecto del proceso general del pensamiento que tiene lugar en la *Suma contra Gentes*. Para introducirnos en esta cuestión extraordinariamente delicada y vivamente discutida disponemos del importante trabajo de disección y reconstrucción que el R. P. Gauthier acaba de realizar felizmente [64]. De este estudio, que toca todos los problemas planteados por el *Contra Gentes,* mantendremos las conclusiones relativas a la intención de Sto. Tomás y al plan de su obra. Creemos que el P. Gauthier ha demostrado cumplidamente la fragilidad de las interpretaciones clásicas de la *Suma contra Gentes:* ha destacado la poca consistencia del tema de la «intención misionera», según la cual Sto. Tomás habría escrito su libro a petición de San Raimundo de Peñafort con vistas a misionar en tierras musulmanas. Ha demostrado igualmente que, según la data probable del *Contra Gentes,* no podía haber problema de averroísmo heterodoxo en la Universidad de París y que, por consiguiente, la hipótesis de una redacción emprendida contra algunas corrientes heterodoxas parisienses no puede sostenerse. La cronología del libro, cuidosamente fijada al comienzo de su trabajo, permite por otra parte al P. Gauthier demostrar que la redacción del *Contra Gentes* en su mayor parte pertenece al primer período italiano de la vida de Sto. Tomás, lo cual echa por tierra *a priori* la manera de ver de los PP. Gorce y Féret. Asentimos a estas conclusiones, que quizá hubieran podido ser matizadas. Ellas dan todo su valor a la interpretación que propone el P. Gauthier: sobre todo hay que tener en cuenta el texto mismo en el que Sto. Tomás se explica, con toda la claridad apetecible, acerca de sus intenciones. «La *Suma contra Gentes* no es una obra misionera, sino una obra

---

más. Ya el P. Gauthier parece aceptarla en su *Introduction historique à la Somme contre les Gentils* (cfr. nota siguiente), p. 50, n. 118.

64. En la *Introduction historique* al tomo 1.º de la edición bilingüe de la *Suma contra Gentes* (París 1961) 7-123. Agradecemos vivamente al R. P. Gauthier que nos facilitara las pruebas de su trabajo. El lector puede comprobar cuánto le deben nuestras reflexiones.

de teología; su intención no es una intención de apostolado, sino una intención de sabiduría» [65].

La intención de sabiduría

Los primeros capítulos del libro I, así como los capítulos preliminares de los libros II y III, nos informan sobre el propósito y el método de Santo Tomás. El P. Gauthier los glosa cuidadosamente. Como es sabido, el Doctor Angélico parte del aforismo: *Sapientis est ordinare;* el análisis de la función del sabio es lo que determina su intención teológica; ese análisis lleva a Sto. Tomás a proponer inmediatamente a Dios como el objeto mismo de la teología; efectivamente, el sabio es el que considera el orden último de todas las cosas: éste se define por el fin del universo, fin que depende de la determinación del Primer Motor, Dios:

> Finis ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus. Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere [66].

Para evitar equívocos, notemos que el *intellectus* y la *veritas* de que aquí se trata son dos nombres de Dios: Sto. Tomás lo precisa más adelante apoyándose en la autoridad conjugada de Jesús y de Aristóteles, es decir, en el Evangelio y en la Filosofía. Así, pues, la intención de sabiduría conduce a enfocar toda la teología en función de Dios, que es el objeto esencial de la sabiduría, con referencia a la cual el sabio considera todas las cosas [67]. Desde el punto de vista de la criatura, Dios es causa eficiente y final universal, tal como se deduce del texto que acabamos de citar.

Se advertirá por otra parte que la sabiduría no termina en esa contemplación de la verdad [68]. El adagio *Sapientis est ordinare*

---

65. GAUTHIER, p. 87. [Cfr. J. M. DE GARGANTA en su introducción a la *Suma contra los gentiles* (B. A. C., Madrid 1955) 12-18. Ultimamente ratifica la posición de los editores de la Leonina M. B. CROWE, *Saint Thomas against the Gentils,* en "The Irish Theol. Quart." 29 (1962) 93-120].

66. I *C. G.*, 1.

67. Cfr. II *C.G.*, 4; GAUTHIER, p. 88.

68. Escribe el P. GAUTHIER: "La definición misma de sabiduría lleva consigo no buscar más que la verdad y terminar en la contemplación de la verdad" (p. 90). Quizá haya aquí algo de exageración, al menos en lo que atañe a la sabiduría cristiana, como es la de Sto. Tomás. Cfr. nota siguiente.

tiene una resonancia práctica [69], que Sto. Tomás conserva, a nuestro juicio, gracias al tema de la manifestación de la verdad. El sabio no solamente contempla, sino que comunica una enseñanza sobre la verdad contemplada. Resulta difícil no evocar aquí la doctrina de Sto. Tomás sobre los estados de vida y más especialmente la manera que él tiene de entrever su propia vocación [70]. Desde este punto de vista la intención apostólica podría tener alguna cabida, que el P. Gauthier le ha negado en otro contexto, pero que es difícil de excluir completamente. «Contemplador de la verdad» [71], el sabio, como Cristo [72], debe transmitirla; por eso escribe él. Su sabiduría es irradiante y la contemplación más elevada acaba normalmente en la iluminación de otro. Tal nos parece ser el contexto espiritual en el que podemos considerar la *Suma contra Gentes*.

Sólo nos queda decir una palabra sobre el método según el cual pretende Sto. Tomás transmitir la sabiduría. El principio del mismo es la distinción que establece desde el capítulo 3.° del libro I entre las verdades de fe accesibles a la razón y las que le son inaccesibles:

> Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque sunt vera de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum et alia huiusmodi: quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis [73].

Esta distinción determina evidentemente el modo de proceder, apropiado al tipo de verdad de que se trate.

Para una verdad de fe accesible a la razón el papel del sabio es el siguiente: «Manifestar una verdad de fe accesible a la razón consistirá en exponer las razones, demostrativas o solamente probables que la hacen imponerse a la razón, y mostrar cómo la verdad así asentada por la razón concuerda con la fe de la religión cristiana» [74]; se da, pues, un doble proceso complementario: co-

---

69. El P. GAUTHIER reconoce, p. 88, n. 245, que este adagio escapa al estricto intelectualismo de Aristóteles y toma del platonismo su carácter práctico.

70. Cfr. E. GILSON, *Le Thomisme* (4 ed. 1942) 10-13.

71. GAUTHIER, p. 88.

72. La referencia a Cristo es explícita en el primer capítulo de la *Suma contra Gentes*.

73. I *C.G.*, 3.

74. GAUTHIER, p. 95.

nociendo por la fe la verdad de que se trata, se buscan las razones que la demuestran; después, apoyándose en estas razones, se busca la armonía de la verdad considerada con la fe cristiana. Bien entendido que estas verdades se consideran no sólo una tras otra, sino también se estudian y se elaboran dentro de su orden y de su coherencia.

Para las verdades de fe inaccesibles a la razón el proceso es más complejo. Ante todo, hay que demostrarlas, lo cual tiene lugar en dos etapas: por una parte se las enuncia por vía de autoridad, apoyándose en la Escritura que nos las revela; por otra se demuestra que las objeciones que alguien creyera poder poner contra ellas son ineficaces. Esta etapa negativa revela la mentalidad profunda de Sto. Tomás: una verdad de fe puede ser inaccesible a la razón, nunca contra la razón; por consiguiente, cuando la razón trabaja de manera verdaderamente rigurosa y coherente, no puede hallar ninguna objeción concluyente contra la verdad de fe. Eso no quiere decir que la razón demuestre dicha verdad, ni tampoco que la exija, sino tan sólo que no puede oponerse a ella. Tal oposición, si se presenta, proviene o de un sofisma o de una opinión meramente probable. En resumen: las objeciones contra las verdades de fe no son razonables en el pleno sentido de este término:

> Ex quo evidenter colligitur, quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis per se notis non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, vel sunt rationes probabiles, vel sophisticae. Et sic ad ea solvenda locus relinquitur [75].

La razón nada puede contra la verdad de fe, pero puede jugar un papel en la manifestación de esta verdad, una vez demostrada: «Manifestar una verdad de fe inaccesible a la razón será tanto como apuntalarla con razones no demostrativas ciertamente sino probables o incluso tan sólo verosímiles, aclararlas mediante analogías y lejanas semejanzas que podamos hallar en las cosas» [76]. De este análisis de los procedimientos para representar la verdad divina resulta la profunda unidad de la visión de sabiduría:

> «Trátese de razón de conveniencia o de razón demostrativa, en ambos casos la razón juega el mismo papel: no afirma por su cuenta una verdad conquistada por ella y para ella. Presenta por cuenta de la teología una verdad ya creída. Que esta

75. I *C.G.*, 7.
76. GAUTHIER, p. 95.

presentación sea una demostración rigurosa o una simple verosimilitud, lo que en fin de cuentas pretende es hacernos inteligible en la medida de lo posible la verdad de fe» [77].

Así la contemplación teológica nos parece doblemente unificada: lo está en primer lugar por la fe, ya que las verdades de que se trata son todas verdades reveladas y su unidad más profunda les viene de Dios, que las revela y se revela en ellas; desde este punto de vista la sabiduría alcanza su unidad en la contemplación de la Verdad en Dios. Pero la contemplación teológica está también unificada por la razón: es un mismo proceso racional, una misma búsqueda de inteligibilidad, lo que penetra toda la reflexión, sin confundir los planos de conocimiento ni, por consiguiente, los grados y la naturaleza de las explicaciones propuestas, pero permaneciendo proporcionalmente la misma en su principio y sus métodos, en todos los niveles en que se ejercita.

Estos principios dan por resultado un método teológico muy coherente, que ya se ve cómo está enteramente al servicio de una sabiduría. La cuestión que se plantea es saber cómo aplicar ese método, es decir: ¿cuáles son las verdades accesibles a la razón?, ¿cuáles son las verdades inaccesibles?, ¿cómo se conjugan concretamente?

La distinción de las dos clases de verdades

Como nota el P. Gauthier [78], la actitud adoptada por Sto. Tomás, que consiste en tratar una después de otra las dos clases de verdades que ha distinguido, «es válida y no tiene por qué de suyo constituir problema alguno». Pero añade en seguida: «Todo el problema viene de la manera de llevarlo a cabo Sto. Tomás. Porque en los libros I-III, que constituyen la primera parte y lógicamente no deberían contener sino verdades de fe accesibles a la razón, encontramos de hecho buen número de verdades de fe inaccesibles a la razón... Esta contradicción es lo que constituye el problema». A excepción del problema de la creación en el tiempo, esas verdades de fe inaccesibles a la razón presentadas en los tres primeros libros, atañen a la finalidad de la criatura espiritual considerada en sí misma o en sus modalidades. Estamos, pues, ante una aporía para la que se han buscado muchas soluciones. El P. Gauthier hace la crítica de dos y propone una tercera: según unos, se trataría en los tres primeros libros de verdades co-

77. *Ibídem.*
78. GAUTHIER, p. 100.

munes al Judaísmo, al Islam y al Cristianismo; según otros, serían verdades de hecho accesibles a la razón (lo que lleva implícita una determinada interpretación del sobrenatural); finalmente, según el P. Gauthier, son verdades que tienen en Aristóteles un punto de apoyo. Aun cuando ninguna de estas soluciones nos parece plenamente satisfactoria, no tenemos el propósito de proponer una cuarta, sino tan sólo de hacer algunas observaciones concretas sobre el modo de obrar de Sto. Tomás, en particular sobre su manera de tratar el problema de la resurrección [79]; quizá esto pueda aportar algunos elementos de juicio provisionales.

Comencemos por hacer la advertencia siguiente: Sto. Tomás considera prácticamente dentro del campo de la razón las verdades que se refieren a Dios en su unidad y en sus dos causalidades, eficiente y final. No cabe duda de que en la medida en que tales verdades entroncan en la teoría de Dios causa, algunas que hoy consideramos inaccesibles a la razón son tratadas por Sto. Tomás como si fueran accesibles. En segundo lugar, cuando formula su teoría de la sabiduría, Sto. Tomás puntualiza que la razón puede aporta razones demostrativas o *meramente probables*. Por nuestra parte no estamos absolutamente seguros de que considere como demostrativos todos los argumentos que encontramos en los libros I-III; algunos quizá sean solamente probables. De estas dos advertencias sacaríamos la siguiente conclusión: una verdad de fe es prácticamente considerada por Sto. Tomás como accesible a la razón, cuando puede entrar, por vía de demostración o de mera probabilidad, dentro del marco general delimitado por la eficiencia o la finalidad de Dios.

Estas primeras observaciones se refieren a las verdades de fe inaccesibles, contenidas en los libros I-III. En lo que concierne al libro IV, contiene de hecho lo que pudiéramos llamar verdades estrictamente evangélicas, término que incluye dos cualidades: verdades que nos han sido reveladas por Cristo mismo [80] y verdades que se salen del cuadro de la eficiencia y de la finalidad (aunque ulteriormente sea posible reducirlas a él). Estas verdades introducen una nueva dimensión en la sabiduría cristiana. Concretamente son las siguientes: la Trinidad, la Encarnación y su prolongación en los sacramentos y en la resurrección, los novísimos. Santo Tomás las trata exactamente como había anunciado en sus preámbulos metodológicos [81].

---

79. IV *C.G.*, 79.

80. Cfr. a este propósito el tema de Cristo Doctor en el comentario a San Juan (cap. 1, lec. 11, n.º 221 y 222).

81. Así, por ejemplo, la Encarnación: en el cap. 28 se establece el

Nos parece que cabe la discusión acerca de lo que acabamos de afirmar tanto de los tres primeros libros como del cuarto, ya que nos hemos limitado a decir lo que Sto. Tomás ha hecho. Pero ¿por qué lo ha hecho así? Buscaremos simplemente una orientación en el estudio de la problemática de la Resurrección. Sto. Tomás trata de ella en el libro IV, en la prolongación del misterio de Cristo; se apoya en los grandes textos paulinos clásicos: Rom 5; 1 Cor 15 y en Iob 19. Estamos en pleno clima escriturístico. La razón teológica que sirve de base a su exposición, pone la Resurrección en paralelismo con los sacramentos y, bajo una formulación escolástica, es posible también que destaque un gran tema paulino:

> Effectum igitur mortis Christi in sacramentis consequimur quantum ad remissionem culpae: dictum est enim supra quod sacramenta in virtute passionis Christi operantur. Effectum autem resurrectionis Christi quantum ad liberationem a morte in fine saeculi consequemur, quando omnes per virtutem Christi resurgemus [82].

Este texto nos dice sin género de dudas por qué Sto. Tomás trata de la Resurrección en el libro IV. Pero el Angélico advierte en seguida:

> Ad ostendendum etiam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur, suppositis his quae in superioribus sunt ostensa [83].

Según Sto. Tomás, si se puede tratar de la Resurrección como lo hace, igualmente podría haberla tratado dentro del cuadro de evidencias racionales, supuestas algunas premisas establecidas en los libros II y III. Dicho de otro modo, si la Resurrección es estudiada entre las verdades de fe inaccesibles a la razón, sin embargo, forma parte, desde otro punto de vista, de las verdades de fe accesibles. Tanto es así que, como hemos tenido ocasión de decirlo más arriba, Sto. Tomás trata de la Resurrección y de los novísimos en el *Compendium* apoyándose en premisas racionales y sin hacer referencia al misterio de Cristo. ¿No podía haber hecho allí lo que hace aquí? ¿Es que no debía hacerlo, supuestas sus declaracio-

---

hecho por vía de autoridad; una serie de capítulos enuncia las herejías en la materia (29-38); Sto. Tomás precisa luego el Misterio de manera dogmática (cap. 39), expone las objeciones teológicas (cap. 40), prueba a exponer analógicamente el Misterio (cap. 41-48) y refuta las objeciones (cap. 49). Vienen entonces las conveniencias.

82. IV *C. G.*, 79.

83. *Ibidem.*

nes de principio sobre la distinción de las dos verdades y la actitud concreta que ha adoptado de tratar entre las verdades de fe accesibles cuantas dijeran relación a Dios como causa final?

Como hemos dicho, el P. Gauthier busca la explicación del hecho en el recurso a Aristóteles: «Las verdades de fe relegadas al libro IV de la *Suma contra Gentes* son aquellas en favor de las cuales nada se encuentra en Aristóteles: además del misterio de la Trinidad, el de la Encarnación y el de la resurrección de la carne, tan ajenos ambos al espíritu de la filosofía griega»[84]. Que el misterio de la resurrección de la carne sea extraño al espíritu de la filosofía griega es completamente cierto, pero no lo es menos que tan sólo la filosofía de Aristóteles, estrictamente interpretada, le proporciona un punto de apoyo racional. De los tres argumentos «racionales» que aporta Sto. Tomás, dos son de corte netamente aristotélico; los hallamos también en el *Compendium:* por ser forma del cuerpo el alma inmortal no puede permanecer indefinidamente separada de él; por el hecho de que el deseo natural de la voluntad inclina hacia la perfección de la naturaleza (en el sentido aristotélico del término), no habrá inconveniente en que el alma se reúna con el cuerpo y el hombre vuelva a su totalidad. Parece difícil negar la raíz aristotélica de estas consideraciones, aun dando por seguro que Aristóteles jamás hiciera estas aplicaciones, para él insospechadas [85].

Así, pues, el problema queda en pie. Por paradójico que ello pueda parecer, nosotros explicaríamos de buen grado este encuadre de la Resurrección en el orden cristiano por la supresión, en el conjunto del *Contra Gentes,* de referencias explícitas a la presentación histórica o kerygmática de la doctrina. Ya hemos intentado más arriba demostrar que la imperfección del *Compendium* proviene de la dificultad que tuvo el Doctor Angélico para articular entre sí dos principios de organización tan diversos como el tema de la bienaventuranza y el orden del *Credo*. De hecho, esos dos principios no están articulados sino solamente yuxtapuestos y

---

84. GAUTHIER, p. 118.

85. Dejamos constancia de la explicación del P. GUINDON (*a. c.,* 205). Sto. Tomás habría modificado en la *Suma contra Gentes* su modo de proceder en el *Compendium* "probablemente a causa de influencias árabes". La única cita que aporta es un texto citado por L. GARDET: "La bienaventuranza espiritual se conoce mediante la razón, la bienaventuranza corporal sólo consta plenamente por la Ley revelada" (*Quelques aspects de la pensée avicenienne,* en R.Th., t. 47 [1939] 700). Para deducir de ese texto un influjo árabe habría que probar: 1.º, que Sto. Tomás le conoció; 2.º, que se inspiró en él. Hasta el presente el argumento queda en el ámbito de las hipótesis innecesarias.

el orden del *Credo* sólo sirve para delimitar materialmente los grupos de materias teológicas distribuidas conforme al otro principio. En el *Contra Gentes,* por el contrario, el Símbolo no juega papel alguno; por otra parte, como hemos visto, el método teológico adoptado garantiza una unidad real para el conjunto de la exposición. De ahí fluyen dos consecuencias: ante todo, es posible considerar las verdades de fe inaccesibles a la razón en su vinculación con las otras; en los argumentos del libro IV se insistirá acerca de lo que es objeto de razonamiento probable o de verosimilitud; así, por ejemplo, en los capítulos sobre el pecado original no hay casi nada relativo a la historia de Adán, toda la atención se centra en la mancha formalmente contraída por cada hombre y que constituye un obstáculo para su marcha hacia la bienaventuranza; otro tanto ocurre en el análisis de las conveniencias de la Encarnación: el motivo anselmiano cede terreno para dejar el lugar de preferencia a las conveniencias deducidas de la bienaventuranza. Pero—y ésta es nuestra segunda consecuencia— este método permite también hallar conveniencias, una visión de sabiduría, acerca de los sacramentos y la Resurrección; son las que hemos evocado más arriba y que dependen igualmente de la bienaventuranza. No nos extrañemos por tanto de que, teniendo opción entre las dos «explicaciones» de la Resurrección, como quiera que una y otra suponen la misma sabiduría teológica, Sto. Tomás haya preferido la que destacaba el carácter cristiano del misterio sin perjuicio alguno para su inteligibilidad; la consideración de sabiduría permite respetar el aspecto esencialmente cristiano del misterio. El orden del *Credo* no lo permitía.

Conclusiones

Nos inclinamos a concluir que los tres primeros libros del *Contra Gentes* contienen todas las verdades que pueden reducirse al conocimiento natural de Dios, es decir, que tienen relación con la causalidad divina. Por el contrario, las verdades evangélicas se agrupan en el libro IV, y, en caso de duda, Sto. Tomás vincula al misterio de Cristo lo que la Revelación le atribuye de modo evidente. Estas conclusiones son desde luego provisionales; en todo caso necesitarían más amplia comprobación. De todos modos, ya podemos llevar un poco más adelante nuestra reflexión sobre el método de la *Suma contra Gentes* y plantearnos la cuestión crucial: la sabiduría de que habla el *Contra Gentes* ¿es *plenamente* teológica? Tomada en conjunto, ¿expresa suficientemente el aspecto evangélico de la verdad revelada? Pensamos por nuestra parte que no se

puede dar a esta pregunta una respuesta plenamente afirmativa; tenemos derecho a pensar que la fórmula desarrollada por Santo Tomás en esta obra es imperfecta.

Ante todo, cabe notar que si la supresión de un principio organizador radicado en la economía o en el kerygma, ha permitido unificar la exposición e incluso (en nuestra hipótesis) precisar más claramente el significado cristiano de la Resurrección, ello ha sido a costa de omitir todo el desarrollo histórico del misterio: en el *Compendium* no había lugar para los sacramentos, en el *Contra Gentes* no le hay para los misterios de Jesús tal como nos los relata el Evangelio. ¿Se excluirá por principio la vida de Cristo de la intención de sabiduría? Hay en todo esto algo que desazona.

Quizá haya algo más grave aún. Ya hemos hecho constar el carácter unificado de la sabiduría teológica que Sto. Tomás utiliza. ¿De dónde proviene esa unidad sino de la contemplación del fin último? Sto. Tomás lo dice ya al comienzo del libro I y permanece fiel a su propósito. Resulta, pues, que si buscamos la clave de la *Suma contra Gentes,* la hallamos, a nuestro juicio, en el libro III y más concretamente en las consideraciones sobre la bienaventuranza de la criatura espiritual. Lo que permite «cerrar el círculo» es este tema de la bienaventuranza que se abre con la procesión de las criaturas partiendo de Dios: en este sentido el libro III responde necesariamente al libro II. Pero es también la bienaventuranza la que proporciona razones de conveniencia para el misterio de la Encarnación [86]. Sto. Tomás ha elaborado sapiencialmente en función de la bienaventuranza el misterio de Cristo y sus prolongaciones en la Iglesia y en la vida eterna; de cualquier modo que se explique, el libro IV depende del III y no a la inversa. Ya hemos destacado a propósito del *Compendium* la razón profunda que explica esta actitud, que no es otra que una concepción de la teología como ciencia subalternada a la de los bienaventurados. Desde luego, no es ésta la cuestión que debatimos. Pero también hay que tener en cuenta que Sto. Tomás dedica el libro III a tratar verdades accesibles a la razón. ¿Tendremos aquí la razón que daría el tono de la obra? No queremos decir que el *Contra Gentes* sea una suma de filosofía con algunos elementos trascendentes adjuntos; lo que nos preguntamos es si, entre las verdades de fe, cabe conceder la primacía a las que son demostrables por la razón y hacer la síntesis en torno a ellas considerándolas bajo su aspecto racional. La sabiduría obtenida por ese camino ¿es verdadera y radicalmente hija de la fe? ¿No es esto hacer un corto servicio a la plenitud

86. GUINDON, *Béatitude et théologie morales chez Saint Thomas d'Aquin* (Ottawa 1956) 243-247.

de la Revelación y a los valores estrictamente evangélicos? Si, en justicia, no se puede hablar de filosofía a propósito del *Contra Gentes,* ¿no se podría decir que la organización de la obra está supeditada a lo que hoy llamamos una «filosofía religiosa»?; y, en caso afirmativo, ¿puede el teólogo quedar satisfecho?

Tal es el problema que nos plantea la orientación de la *Suma contra Gentes.* El P. Gauthier advierte que Sto. Tomás, más tarde, «se dio cuenta del peligro que entraña y de lo forzado que resulta hacer de la visión beatífica, de la ley revelada y de la gracia, verdades accesibles a la razón» [87]. Además hay en el *Contra Gentes* un pasaje que coloca la bienaventuranza entre las verdades inaccesibles a la razón [88]. Creemos que a Sto. Tomás le queda pendiente una tarea: reintegrar el tema de la bienaventuranza y todo lo que él incluye a lo revelado propiamente dicho, es decir, a los valores evangélicos [89]; incluir en su visión de sabiduría lo que la *Suma teológica* llamará *acta et passa Christi in carne.* Nos parece que las dos operaciones sólo pueden realizarse simultáneamente y que suponen una refundición completa de la organización teológica. Antes de comprobarlo detalladamente, tenemos que comparar entre sí y con la *Suma teológica* las dos obras que acabamos de estudiar.

C. Los elementos paralelos del «Compendium» y del «Contra Gentes»

Supuesto que los análisis precedentes sean exactos, lo primero que de ellos se deduce es la diferencia fundamental entre las dos obras que estudiamos; pertenecen a dos tipos diferentes, puesto que organizan la síntesis teológica en torno a principios irreductibles entre sí. Esta divergencia de base queda reflejada en el plan de las obras: el ejemplo más claro es el del estudio de la Trinidad. El *Compendium,* al no preocuparse por la distinción entre verdades de fe accesibles e inaccesibles a la razón, trata normalmente la Trinidad divina después de haber estudiado la unidad de Dios [90]. Ya hemos advertido también la diferencia de método en lo que concierne a la cristología.

---

87. Gauthier, 119.

88. IV *C.G.,* 1.

89. Lo cual acaso implique renunciar a una distinción de método entre las dos clases de verdades.

90. *De Deo uno,* cap. III-XXXV; *De Trinitate,* cap. XXXVII-LXVII. Y, sin embargo, Sto. Tomás dedica un breve capítulo (XXXVI) a notar que las conclusiones del *De Deo uno* fueron conocidas por los filósofos: *Quod haec omnia a Philosophis posita sunt.* Da a entender también que tuvieron cierta dificultad para llegar a ellas. ¿No tendremos aquí un primer esbozo de la teoría de lo *revelabile,* puesta a punto en el *Contra Gentes* y felizmente re-

Estas diferencias no impiden que haya amplios sectores en los que se sigue idéntico plan. Si hemos desarrollado un tanto las consideraciones relativas a las dos obras en general, ha sido a fin de situar mejor el estudio de esos sectores comunes. Entramos ahora en las exposiciones paralelas, que ocupan prácticamente los libros II y III de la *Suma contra Gentes*. En función del cuadro sinóptico adjunto, expondremos primero las diferencias de organización y otras que hay en ambas obras; después atenderemos a la orientación de conjunto que les es común.

Diferencias

Basta echar un vistazo al cuadro sinóptico para advertir que el *Contra Gentes* está mucho más desarrollado que el *Compendium:* dentro de cada sección estudia mayor número de problemas, multiplica para cada uno los argumentos y los puntos de vista; el *Compendium* se contenta a veces con unas líneas. El ejemplo que más llama la atención es sin duda el que ofrece la exposición de la dialéctica de la bienaventuranza. La *Suma contra Gentes* la examina en detalle a lo largo de 24 capítulos [91], mientras que un breve capítulo [92] basta al *Compendium* para descartar todas las formas de bienaventuranzas fundadas en las criaturas. Esa brevedad acaso favorezca la inteligencia de las estructuras fundamentales del pensamiento de Sto. Tomás y responde a una preocupación por podar el estilo, reducir la exposición a lo esencial. De esta suerte se ve cómo procede la línea fundamental de la doctrina, la que en la columna central de nuestro cuadro está jalonada por los puntos coincidentes [93].

Aparte la diferencia de volumen, los dos trabajos que estudiamos presentan también algunas diferencias de organización: son diferencias menores, pero hay una importante.

---

construida por E. GILSON, *Le Thomisme* (París 1957) 14-41? Pensamos con el P. Guindon que la redacción de este capítulo manifiesta acerca de las posibilidades y descubrimientos de los filósofos un optimismo mucho mayor que los textos posteriores (*a. c.*, 201; lo contrario en PERRIER, en B.Th., *l. c.*). Aquí: la cuestión de Dios ha sido estudiada por los filósofos; algunos erraron; todos han tenido dificultades; en todo caso, solamente los cristianos han conocido la Trinidad.

91. III *C.G.*, 27-50.

92. 108.

93. De lo que acabamos de decir no nos parece posible concluir que el *Compendium* sea un resumen del *Contra Gentes*, o a la inversa, que la *Suma contra Gentes* sea una ampliación del *Compendium*; creemos más bien que ambas obras denotan un mismo pensamiento básico tratado de manera diferente en función del conjunto.

Entre las diferencias menores contamos las que provienen del hecho de que una misma cuestión no se trate en ambas obras en el mismo lugar, sin que tal divergencia afecte a la marcha del conjunto. Así la cuestión de saber si corresponde a la casualidad algún papel en la distinción de las criaturas se trata en el *Compendium* dentro de la perspectiva general de la finalidad de Dios, en el *Contra Gentes* dentro de la eficiencia divina [94]; ambas obras unen las dos cuestiones siguientes: Dios creador universal, libre y omnipotente y problema de la eternidad del mundo, pero en el *Contra Gentes* es al comenzar el estudio de Dios creador y en el *Compendium* al final; la explicación que parece imponerse es que estas cuestiones están bien sintetizadas en los artículos del *Credo* con los que Sto. Tomás quiere concluir esta parte de su exposición [95]; se advertirá también que no hemos hecho la sinopsis de los capítulos relativos a la Providencia general de Dios: ello es debido a que la disposición de los capítulos difiere demasiado de una obra a otra para hacer en la práctica un paralelismo de los mismos, pero los tratados son idénticos, así como las secciones secundarias [96]. En fin de cuentas, las pequeñas divergencias que acabamos de notar y que están detalladas en el cuadro adjunto, manifiestan solamente la libertad de un autor que no está obligado a desarrollar su pensamiento conforme a cánones siempre idénticos en todo, sobre todo en cosas accidentales. No hay, pues, motivo para excusar ni justificar a Sto. Tomás por haber introducido un poco de variedad en sus exposiciones, ¡ni de buscar explicaciones profundas a estas variaciones!

Mucho más importante y significativa nos parece, por el contrario, la diferencia que se puede comprobar en el modo de tratar la cuestión de *creaturis distinctis*. Aquí un cuadro sinóptico podría inducir a error, porque hay elementos comunes a ambas obras e incluso, en cierta medida, un orden expositivo materialmente semejante. Sin embargo, la idea directriz no nos parece la misma en los dos casos y el análisis debe ser hecho más de cerca.

La exposición que hace la *Suma contra Gentes* de la naturaleza de las criaturas distintas, en la medida en que la exige la teología [97], nos parece supeditada a la cuestión del alma humana. Santo Tomás quiere exponer y defender la interpretación estrictamente

---

94. *Comp.* 102; II *C.G.*, 39.

95. *Comp.* 95-99; II *C.G.*, 15 y 22-38.

96. Por ejemplo, volvemos a encontrar agrupadas: providencia, contingencia, libertad, casualidad: *Comp.* 137-140; III *C.G.*, 71-74. O también las cuestiones relativas a la mediación del gobierno: *Comp.* 124-129; III *C.G.*, 74-89.

97. II *C.G.*, 5, citado *infra*.

ESQUEMA COMPARATIVO DE LA SUMMA CONTRA GENTES Y DEL COMPENDIUM THEOLOGIAE

— las columnas, de izquierda a derecha, señalan:

el número de los capítulos de *Contra Gentes*.
las materias propias de *Contra Gentes*
las materias comunes a las dos obras.
las materias propias de *Compendium theologiae*
el número de los capítulos de *Compendium theologiae*

— las materias propias en cursiva son las que se corresponden en la de la otra obra pero en otro lugar: este lugar se indica en la columna por el numero del capítulo.
— las grandes divisiones de este esquema comparativo son las de la *Summa Contra Gentes*

LIBRO II					
	I. De productione rerum in esse.				
6		Dios causa del ser.			
7-10	Potencia de Dios.				
10-14	Atribucion de los nombres divinos.				
15	*Dios creador universal*		Cr. 95.		
16		Dios creador ex nihilo. Materia y creación.		68	
17-20	Creacion y movimiento.				
21		Dios unico creador.			
22-30	*Libertad y omnipotencia.*		Cfr. 96.	69	
31-38	*El problema de la eternidad del mundo*		Cfr. 97-99.		
	II. De earum productione				
39	*Distinción y casualidad.*		Cfr. 102.		
40		Distinción y materia.		70	
41-44	Otros factores eventuales de distinción.				
45		Dios único autor de la distincion de los seres.		71	
	III. De rebus distinctis				
45 adhuc.		Principio de distinción: el ejemplarismo.		72	
46 adhuc.					
46		Las sustancias espirituales. Su libre albedrio.		73	
47-48			Distinción e incorruptibilidad	74	
49	Incorpóreas.			75	
50-51	*Inmateriales*			76	
52-54	Metafisicamente compuestas.				
55	*Incorruptibles.*		Cfr. 74.		
56					
57	Posición platónica.		Cfr. 74.		
58	*Unicidad del alma humana*		Jerarquizadas.	77-78	
59-67		El alma humana.		79	
68-72	El alma forma del cuerpo.		Cfr. 90-92.		
73-82		Entendimiento posible y alma humana.		80-82	
			El entendimiento agente.	83	
	Cfr. 58.	Entendimiento agente y posible e incorruptibilidad del alma.		84-89	
83-90			*Unicidad del alma humana.*	90-92	
91-101	Las sustancias separadas: Existencia, numero, psicologia. Cfr. 15 y 22-38.	Origen del alma.	*Conclusiones*: Dios creador universal y libre. La eternidad del mundo.	93-94	95-99

LIBRO III					
1	Proemium.				
	De eo secundum quod est rerum omnium finis				
2-3		Principios generales de finalidad.			100
4-15	*El Mal*		Cfr. 109-122.		
16	Finalidad y bondad en general.				
17-21		Dios fin último. La asimilacion a Dios.			101
			Distincion de los seres y casualidad.		102
					103
22	Cr. II, 39	Diversos estados de la finalidad divina.			
23-24	Finalidad de las criaturas irracionales.				
25		Finalidad de la criatura racional.			104
26		Caracter intelectual de la Bienaventuranza.			107
27-50	Dialectica de la Bienaventuranza.		Síntesis de la dialectica de la Bienaventuranza.		108
51-62		La visión por esencia			105
63		El descanso en Dios			106
	Cfr. 4-15.		*El Mal.*		109-122
	II. De regimine universali Dei				
64-110		La Providencia.			123-142
	III. De speciali regimine Dei circa rationales creaturas				
111		El principio de una providencia especial.			143 inic
112-113	Valor absoluto de la persona.				
114-118	La Ley.				
119-120	El culto.				
121-127	Cuestiones morales. fornicacion y gula.				
128	El projimo				
129	La ley natural				
130-139	Consejos y votos.				
140-146	Recompensa y castigo.		Cfr. 172-175.		
147-155		Gracia y fin último.			143
156-162		Remisión de los pecados			144-147
163	La Predestinacion.				
			Conclusion inspirada en el Credo		147
	Cfr. en parte lib. IV.		*Resurreccion*		148-171
	Cfr. 140-146		*Recompensa y castigo*		172-175
	Cfr. en parte lib. IV.		*Situación de los condenados*		176-183
			Suerte de los angeles		184

aristotélica de la teología hilemórfica: el alma intelectual es forma del cuerpo. En la época en que el doctor Angélico escribe sus dos obras la opinión según la cual el alma humana es forma del cuerpo estaba prácticamente aceptada por la Escuela [98]. Pero las interpretaciones de esta fórmula y de la doctrina que ella implica son numerosas, por lo general, inducen a suavizar un tanto la interpretación literal, por las dos razones siguientes: necesidad de afirmar la sustancialidad del alma humana; deseo de conservar algo de la psicología agustiniana o de lo que parece concordar con ella en el pensamiento de los Arabes [99]. Sto. Tomás se propone establecer en todas sus dimensiones una teoría que envuelva simultáneamente las dos afirmaciones siguientes: la esencia del alma racional consiste en ser forma del cuerpo—y por tanto éste es el punto de vista central en la organización filosófica de la cuestión—, y por otra parte, el alma forma del cuerpo es individualmente inteligente, personal e inmortal. Tenemos, pues, en estos capítulos del *Contra Gentes* la primera exposición orgánica del pensamiento de Santo Tomás acerca del alma humana, exposición que determina las líneas fundamentales que encontraremos luego en todas sus obras.

A nuestro juicio, esta intención concreta es lo que explica el plan del *de creaturis distinctis*. Sto. Tomás, ante todo, establece los principios generales sobre las sustancias espirituales [100]: sus propiedades fundamentales, a la cabeza de las cuales está la libertad; su composición metafísica. Ese estudio conduce al estudio del alma:

> Cum ostensum sit substantiam intellectualem non esse corpus neque virtutem aliquam a corpore dependentem, restat investigari utrum aliqua substantia intellectualis corpori possit uniri [101].

Desde el primer capítulo, en el que plantea esta cuestión, Santo Tomás demuestra que la única solución aceptable para respetar

---

98. Cfr. las puntualizaciones del P. Salman sobre la materia en B.Th. IV, 563-569.

99. El caso de San Alberto da mucha luz en este punto. E. GILSON ha demostrado cumplidamente la permanencia y la profundidad de dependencias doctrinales muy lejanas de Aristóteles: *L'âme raisonnable chez Albert le Grand,* en AHDLMA 14 (1945) 5-72.

100. II *C.G.,* 46-55. Insistimos en el hecho de que el objeto de estos capítulos no es el Angel en cuanto tal, sino la sustancia espiritual genéricamente considerada. En seguida da sus especies: el alma humana, las sustancias separadas.

101. III *C.G.,* 56.

la unidad del ser así compuesto es la teoría de la sustancia intelectual forma del cuerpo:

> Hoc gitur inquirendum reliquitur, utrum substantia intellectualis corporis alicuius forma substantialis esse possit [102].

Que aquí se trata de la sustancia intelectual en tanto que sustancia y en tanto que intelectual lo demuestran claramente las objeciones que Sto. Tomás formula (a las cuales dará solución en uno de los capítulos centrales de esta exposición, el cap. 69), ya que lo que ellas precisamente subrayan es la aparente incompatibilidad entre la sustancialidad e intelectualidad del alma por una parte y su definición como forma del cuerpo por otra. El proceso expositivo está al servicio de la demostración que trae entre manos, cuya nota dominante es la referencia a la *sententia Aristotelis* [103]. Antes de los capítulos esenciales[104], el Angélico refuta las posiciones erróneas, ya se trate de la naturaleza del alma o de la individualidad del entendimiento. Tras estos capítulos, vuelve a los problemas planteados por el entendimiento agente y el entendimiento posible, con vistas a la demostración siguiente de la incorruptibilidad e inmortalidad de la forma del cuerpo [105]. Sólo le queda tratar del origen del alma e, incluso aquí, el hilemorfismo estricto le da luz [106].

Esto es lo central en esta sección de la exposición de Sto. Tomás: *de distinctis creaturis*. Los once capítulos que siguen y la completan están dedicados a las sustancias separadas: su existencia, número, características esenciales de su psicología; encontramos aquí una doctrina que Sto. Tomás trata más detalladamente en otras obras, particularmente en la *Suma teológica*. Creemos que su intención, al abordar aquí la cuestión de los ángeles, es completar su exposición; después de haber hecho un estudio genérico de las sustancias espirituales y haber estudiado detalladamente una de las especies, el alma humana, quiere explicarse también a propósito de las otras especies, las sustancias separadas. Pero no intenta dar aquí una exposición acabada.

Si pues echamos una mirada a esta sección del *Contra Gentes*, su construcción se nos presenta clara:

---

102. II *C.G.*, 56.

103. Esto se pone de manifiesto ya en los títulos de algunos capítulos: 61: *Quod praedicta positio est contra sententiam Aristotelis*. 70: *Quod secundum dicta Aristotelis oportet ponere intellectum uniri corpori ut formam*. 78: *Quod non fuit sententia Aristotelis de intellectus agente, etc.*

104. 68-72.

105. 73-82.

106. 83-90.

— Las sustancias separadas desde el punto de vista genérico.
— Las sustancias separadas desde el punto de vista específico:
el alma humana,
los ángeles.

También es clara la intención profunda que anima este plan: establecer tan completa y definitivamente como sea posible la teoría hilemórfica según su interpretación auténticamente aristotélica, y adoptar en consecuencia una actitud entre las diversas tendencias psicológicas que ofrece la historia de las doctrinas.

Después de constatar la dirección del pensamiento en el *Contra Gentes*, se extraña uno más al comprobar la poca importancia de la teoría hilemórfica en el *Compendium theologiae*. Casi da la impresión de que Sto. Tomás evita la expresión *forma corporis*. Creemos no haberla encontrado sino tres veces a lo largo de los capítulos 73-94 y nunca en un puesto central: siempre es con ocasión de refutar una objeción o descartar un error [107]. Cuando Sto. Tomás no tiene más remedio que referirse a la doctrina hilemórfica, como ocurre en el capítulo sobre la unicidad del alma, se expresa de esta manera:

> Manifestum est animam esse formam substantialem habentis animam, ex hoc quod per animam animatum genus et speciem sortitur [108].

Es, pues, preciso buscar otro principio tanto para exponer la doctrina del alma humana como para toda la sección que trata de las criaturas.

El *Compendium* es mucho más explícito que el *Contra Gentes* sobre el tema de la ejemplaridad; este tema es el que proporciona al Angélico la razón de ser de la distinción de las criaturas [109]. Por

---

107. 85: La noción de alma forma del cuerpo entra en juego para solucionar una dificultad relativa a la multiplicidad de entendimientos posibles, defendida por Sto. Tomás. Se objeta a esta tesis que multiplicar los entendimientos posibles sería tanto como multiplicar las almas desde el punto de vista específico, ya que las sustancias espirituales no se multiplican dentro de la misma especie. Respuesta: las almas se pueden multiplicar dentro de una misma especie por su diversa *habitudo ad corpus*.

92: *obiter dictum* a propósito de la unicidad del alma humana.

94: la teoría hilemórfica constituye la menor de un argumento que tiende a probar que el alma no es parte de la sustancia de Dios.

La teoría hilemórfica aparece también en otros capítulos aparte de los consagrados al alma. Así para deducir la "razón necesaria" de la resurrección de los cuerpos: 151.

108. 90.

109. 73 y 74. Notemos que acerca de la cuestión propiamente dicha del ejemplarismo no hay un capítulo especial en la *Suma contra Gentes;* los argumentos se encuentran en el capítulo de las sustancias espirituales.

eso Sto. Tomás valora los grados de semejanza de las criaturas respecto de su modelo celeste en función de la incorruptibilidad:

> Cum Deus sit sempiternus et incommutabilis in suo esse, illa sunt in rebus infima, utpote de similitudine divina minus habentia, quae sunt generationi et corruptioni subiecta, quae quandoque sunt et quandoque non sunt [110].

Con esta perspectiva es fácil hacer la clasificación de las criaturas: en primer término las formas subsistentes, incorpóreas e incorruptibles; seguidamente los cuerpos celestes, incorruptibles pero corpóreos y por tanto sometidos al movimiento local; por fin los cuerpos terrenos, sometidos tanto a la corrupción como al movimiento. Pero esta división, que acentúa la distancia entre las sustancias inteligentes y los cuerpos terrenos, hace difícil la elaboración de una teoría del alma como forma del cuerpo. Sto. Tomás estudia las formas subsistentes en sí mismas: su carácter intelectual, su libre albedrío, los grados diversos de perfección que pueden tener, y por fin el alma humana, que ocupa entre ellas el último peldaño. Sin embargo, el alma es estudiada más ampliamente que las otras sustancias separadas; Sto. Tomás no deja de abordar las teorías psicológicas de los árabes; por otra parte, parece conceder una particular importancia a la cuestión de la relación entre el alma y sus potencias. De todos modos, no hay ningún capítulo dedicado a la teoría hilemórfica y el punto de vista prevalente parece ser en esta exposición el del alma como sustancia inteligente inferior, considerada en su ser y en su psicología.

¿Es posible dar una explicación global de esta manera de proceder? Cabe notar, ante todo, cierto paralelismo entre el uso restringido que hace el *Compendium* de la teoría hilemórfica y el modo de utilizarla que tiene el *Comentario a las Sentencias* [111]. Quizá tengamos aquí un indicio. También hay que advertir que si el *Contra Gentes*, en psicología, está manifiesta y explícitamente inspirado en las teorías de Aristóteles, el *Compendium* no parece haber roto aún por completo con las teorías agustinianas. No queremos decir con eso que Sto. Tomás haya cambiado de parecer entre una obra y otra a propósito de la naturaleza del alma; pensamos por el contrario que sobre este punto nunca ha variado. Pero no ha organizado desde el primer momento el conjunto de su psicología sobre bases

---

110. 74.

111. Por ejemplo, no hallamos cuestión ni artículo dedicados *ex professo* a la cuestión del alma forma del cuerpo. Al igual que en el *Compendium*, cap. 85, la teoría hilemórfica juega un cierto papel en la afirmación de la multiplicidad de los entendimientos posibles: II *S*, d. 17, 2, 1.

exclusivamente aristotélicas y el *Compendium* refleja una etapa más indecisa. Júzguese si no: insistencia sobre el ejemplarismo; cargar el acento sobre la inmutabilidad divina como perfección de Dios más o menos deducida mediante las criaturas [112]; estudio de la relación entre las potencias y la esencia del alma; omisión de una explicación abierta del hilemorfismo. Nosotros interpretaríamos de buen grado este conjunto de datos en función de una concepción psicológica más clásica, aún influenciada por las orientaciones agustinianas de la Escuela. Es sabido que el *Compendium* comienza con una referencia al *Enchiridion* de San Agustín; ¿será suficiente para explicar el clima general de la problemática o habrá que buscar otros motivos? No podemos entrar aquí en el estudio de este problema. Si se comprobara que esta pista es acertada, quizá tuviéramos en ella una indicación suplementaria para la cronología del *Compendium*.

Identidad de organización general

Hemos señalado las diferencias que cabe notar dentro de las secciones paralelas del *Compendium* y del *Contra Gentes*. No creemos, sin embargo, que estas diferencias afecten a la estructuración total de las dos obras en las partes que hemos examinado. Es lo que tenemos que demostrar ahora, intentando descubrir los puntos claves de la construcción.

Las divisiones de la *Suma contra Gentes* están perfectamente anunciadas en prólogos claros que el texto de la obra no desmiente luego; las del *Compendium* se deducen también con nitidez de las recapitulaciones de la materia tratada, con ayuda de los artículos del Símbolo, tal como ya hemos dicho más arriba. Resulta de tales indicaciones que la estructura general de las dos obras está dominada por las dos categorías de eficiencia y finalidad; en el *Contra Gentes*, por ejemplo, cada una de estas categorías determina la materia de un libro:

> Quia... prosecuti sumus in Secundo *(libro)* de perfectione potestatis ipsius (Dei), secundum quod est rerum omnium *productor et dominus*, restat in hoc Tertio libro prosequi de perfecta auctoritate sive dignitate ipsius, secundum quod est rerum omnium *finis et rector* [113].

---

112. Ya hemos citado en el capítulo I las indicaciones de E. Gilson acerca de la concepción de Dios en San Agustín y la importancia del tema de la inmutabilidad (cfr. p. 28).

113. III *C.G.*, 1.

El texto es absolutamente claro; podríamos aducir otros, pero preferimos subrayar la actitud que implica: Sto. Tomás agrupa en primer lugar todo lo que tiene relación con lo que él llama el *processus creaturarum a Deo* [114], a fin de valorar la eficiencia de Dios y su soberanía, que se deducen de la dependencia esencial en la que están con respecto a El todas las criaturas. Ese aspecto de Dios, creador y dueño soberano de todas las cosas, se completa en seguida mediante el aspecto recíproco. El Angélico estudia la finalidad de las criaturas, la cual acentúa la dignidad de Dios, ya que sólo él da la razón de la actividad de las criaturas, así como su autoridad, ya que todo el desenvolvimiento de las criaturas depende de su Providencia y de su gobierno, es decir, de la finalidad universal de su bondad. Tenemos aquí un cuadro extraordinariamente claro, cuyo valor religioso es evidente.

Cada tabla de este díptico se divide a su vez en tres secciones. Ofrecemos el texto de los Prólogos de la *Suma contra Gentes,* en los que se dice claramente lo que hace Sto. Tomás en las dos obras. En primer lugar, por lo que se refiere a la eficiencia divina, un breve capítulo anuncia el orden del libro II:

> Erit autem hic prosecutionis ordo: ut primo agamus de productione rerum in esse; secundo de earum distinctione; tertio vero de ipsarum rerum productarum et distinctarum natura, quantum ad fidei pertinet veritatem [115].

El primer punto atiende sobre todo a la causalidad que Dios ejerce sobre el ser, causalidad que especifica el acto creador; del mismo modo el *Compendium,* sin preámbulo de ninguna clase, pasa del estudio de Dios trino al de Dios creador: *de effectibus divinitatis et primo de esse* [116]. En el segundo punto Sto. Tomás insiste principalmente en el hecho de ser Dios el autor exclusivo de la distinción de las criaturas. Finalmente, como hemos tenido que detallar, el estudio de las criaturas distintas es principalmente un estudio del alma humana; trata de los ángeles en cuanto que era necesario para hablar de sustancias espirituales; las realidades corpóreas no constituyen el objeto de ningún estudio concreto ni en una ni en otra obra. Parece que aun limitándose al punto de vista teológico *(quantum ad fidei veritatem pertinet),* que es lo suyo, Sto. Tomás podría haber sido más explícito en los dos capítulos.

El Prólogo del libro III de la *Suma contra Gentes* explica también el objeto de las divisiones de su estudio:

---

114. I *C.G.,* 9.
115. II *C.G.,* 5.
116. 68.

Erit ergo hoc ordine procedendum: ut primo agamus de ipso (Deo) secundum quod est rerum omnium finis; secundo de universali regimine ipsius, secundum quod omnem creaturam gubernat; tertio de speciali regimine, prout gubernat creaturas intellectum habentes [117].

Por tanto, como punto de partida, una teoría general de la finalidad. Sto. Tomás deja ante todo bien sentado que Dios es el fin último de todos los seres; después examina cómo lo es de las criaturas espirituales: es el problema de la bienaventuranza lo que se trata en ambas obras dentro del marco de una investigación general sobre la finalidad [118]. Este primer punto abarca igualmente el estudio del problema del mal, situado en lugares diversos (cfr. el cuadro sinóptico). Después de la teoría general de la finalidad viene la teoría general de la Providencia y del gobierno divino; este estudio entraña igualmente una reflexión sobre la participación de las criaturas en el gobierno divino y en particular acerca del problema de la misión de los ángeles: Sto. Tomás permanece fiel a las concepciones jerárquicas recibidas de la tradición dionisíaca. Finalmente dedica una sección especial al estudio del gobierno de las criaturas espirituales; contra lo que anuncia el título, no es de

117. III *C.G.*, 1.

118. El P. Guindon cree que la exposición de la bienaventuranza que hallamos en los capítulos 105-108 entra dentro de la perspectiva de la creación, al contrario de lo que sucede en el *Contra Gentes*: "El tratado de la creación del libro II no ha conservado el tratado sobre la bienaventuranza, como aún lo hacía, por ejemplo, el *Compendium*". P. GUINDON, *Béatitude et théologie moral chez Saint Thomas d'Aquin* (Ottawa 1956) 232. No creemos que esté bien fundada la atribución de los capítulos 105-108 al tratado de la creación del *Compendium*. Ya hemos subrayado que el estudio de Dios creador concluye con los capítulos 95-99, centrados en torno a los primeros artículos del *Credo*. Más vale, pues, conservar su unidad; El P. Guindon cree que los capítulos 96-100 destacan el carácter voluntario y ordenado a un fin de la acción creadora (*o. c.*, 217); nos parece que 96-99 destacan efectivamente el carácter voluntario de la acción creadora pero con miras a negar la necesidad de que el mundo sea eterno. De ahí se pasa con la mayor naturalidad a la cuestión de la finalidad, que comienza en el capítulo 100; es una transición feliz pero se cambia de objeto formal. Este capítulo sirve de introducción a lo que nosotros hemos llamado en el cuadro sinóptico principios generales de finalidad. Es exacto que el tema de la finalidad se introduce gracias a las consideraciones sobre la naturaleza del Creador, pero éstas no son sino premisas de argumentos cuya conclusión es: la acción creadora de Dios tiene un fin; por consiguiente y sobre todo: *manifestum est res a Deo productas esse propter finem*. Ahí tenemos la frase que expresa la intención del capítulo. La *Suma contra Gentes* no se apoya en la acción creadora de Dios, sino que enuncia de otro modo los mismos principios de finalidad. Finalmente, el paralelismo entre las dos obras impone una pausa después del capítulo 99 del *Compendium*.

las criaturas espirituales en general de lo que se trata, sino solamente del hombre: el punto de contacto entre las dos obras lo constituyen los capítulos sobre la gracia y la remisión de los pecados; en el *Contra Gentes* hay una teología moral mucho más detallada, estructurada en torno al tema de la Ley. Sea lo que quiera de esta diferencia, comprendemos perfectamente cómo se introduce en las dos obras un estudio especial acerca del gobierno de los hombres: es como una aclaración complementaria al cuadro general del gobierno divino, aclaración cuya importancia proviene del objeto de que se trata: la criatura espiritual. Por lo demás, cabe destacar a este propósito que Sto. Tomás hace aquí hablando del gobierno lo que acababa de hacer cuando trató de la finalidad general: después de proponer el principio común, estudia la bienaventuranza particular de las criaturas espirituales.

A fin de que se vea mejor la disposición de este estudio de la finalidad y del gobierno divino, así como las diferencias verdaderamente importantes con la *Suma teológica*, resumiremos la progresión del pensamiento en el siguiente cuadro:

Finalidad general

Generalidades
El fin de la criatura espiritual: bienaventuranza.
El Mal.

Gobierno divino en general

Gobierno de la criatura espiritual

La Ley.
La Gracia.

D. Compendium, Contra Gentes y I.ª Pars

Si son exactos los análisis detallados que acabamos de hacer, tenemos la base para una conclusión de capital importancia: *el plan de la* I.ª Pars *y, en general, el de la* Suma teológica, *difiere profundamente del plan de las dos "sumas" precedentes*. Sto. Tomás ha abandonado de manera manifiesta el marco bipartito que había utilizado hasta aquí: en adelante no separa una de otra las categorías de eficiencia y finalidad para tratarlas de manera sucesiva. Cremos que es erróneo tratar de hacer coincidir con estas categorías la I.ª y II.ª parte de la *Suma teológica*. Para demostrarlo nos bastará volver punto por punto sobre las articulaciones de los dos sistemas.

1. Las cuestiones generales sobre la finalidad divina y la asimilación de todas las cosas a Dios, que hallábamos al comienzo del libro III del *Contra Gentes* y en los capítulos 100-101 del *Compendium* aparecen en la *I.ª Pars* a partir de la cuestión 44: esta cuestión enfoca globalmente los diversos puntos de vista bajo los cuales Dios es causa de los seres: la universalidad y la multiplicidad de su influjo se proponen antes de detallar cada punto de vista.

2. El problema del mal, que en las primeras obras dependía de la finalidad divina, se trata en la *Suma* desde el punto de vista de la creación, con referencia al maniqueísmo y al gnosticismo, como ya hemos visto al comienzo de este capítulo.

3. En lo que nosotros hemos llamado el estudio de la *finalidad en general,* y que determinaba la reflexión sobre los fines, distinguíamos tres problemas: está claro que dos de ellos han sido recogidos al comienzo de la *I.ª Pars,* poniéndolos tanto bajo el signo de la finalidad como de la eficiencia. Queda el tercero: el estudio particular de la finalidad de las criaturas espirituales; éste (cuestión de la bienaventuranza) se deja para la *II.ª Pars,* lo cual nos proporciona un primer indicio del verdadero sentido de esta parte: no Dios fin, sino Dios fin de la criatura racional, e incluso fin del hombre. Ya volveremos sobre esto.

4. El gobierno divino, cuestión que evidentemente depende de la finalidad y, tratada por eso en el libro III de la *Suma contra Gentes,* se estudia en la *I.ª Pars* de la *Suma teológica,* de la que constituye la última sección.

5. Notemos por fin que la sección consagrada a la providencia especial de Dios sobre el hombre y la finalidad de éste constituye el objeto de la *II.ª Pars* de la *Suma teológica.* Esta *II.ª Pars* une, con razón, dos cuestiones que habían estado separadas en los otros libros: la finalidad particular del hombre (bienaventuranza) y la actividad humana que conduce a esa bienaventuranza. Santo Tomás se da cuenta de que estas dos cuestiones van unidas y de ellas ha hecho el objeto de la segunda parte de la *Suma;* ya veremos más adelante bajo qué aspecto formal las trata.

A base de estos cinco puntos podemos concluir que la perspectiva de la finalidad se ha abordado muy profundamente en la *I.ª Pars:* se puede decir que allí se trata de todo lo que depende de la finalidad general de Dios. Sólo nos queda añadir dos observaciones relativas a la eficiencia:

1. Los capítulos que estudian la distinción de las criaturas y, en cuanto que lo requiere la teología, su naturaleza, en las dos obras forman parte del estudio de la eficiencia divina; ésta es considera-

da globalmente como la fuente del ser y de las naturalezas. Hemos de ver cómo en la *Suma* Sto. Tomás destaca el papel de la ejemplaridad divina y vincula a esta causalidad y no a la eficiencia todo el tema de la distinción.

2. Ni los ángeles ni la creación material juegan un gran papel en el *Compendium* y en la *Suma contra Gentes*. Bien al contrario de lo que ocurre en la *I.ª Pars*, en la cual no sólo se trata de los ángeles desde el ángulo del gobierno divino, como sucedía en las obras precedentes, sino que hay amplios análisis de la naturaleza de los ángeles, de su creación e incluso de su finalidad y de su suerte eterna; el examen de estos problemas se hace íntegramente en la *I.ª Pars* y ya no tendrá que volver más sobre ellos. En cuanto a las criaturas materiales, trata también de ellas desde el punto de vista de su creación y de su finalidad. La amplitud con que considera estos objetos de reflexión teológica nos deja también entrever la existencia en la *I.ª Pars* de un principio organizador distinto del que ha presidido las dos obras estudiadas más arriba.

¿Qué se deduce de estas comprobaciones? A nuestro juicio, dos cosas: la primera es la identidad de enfoque que da Sto. Tomás al contenido de la materia teológica y a las agrupaciones fundamentales de las cuestiones; los desplazamientos que hemos advertido se refieren a secciones enteras, no a problemas particulares. En segundo lugar tenemos que hacer constar el abandono de un esquema común al *Compendium* y a la *Suma contra Gentes* para dar paso a otro modo de disponer los asuntos, sobre el cual tenemos que centrar ahora nuestro estudio. La extensa exposición que acabamos de hacer es lógico que nos permita captar mejor la nueva actitud adoptada en la *Suma teológica*.

§ 4

Arquitectura de la Prima Pars, q. 44-119

La comparación que acabamos de hacer entre la construcción de las dos primeras *Sumas* de Sto. Tomás y la de la *Suma teológica* nos pone de manifiesto una transformación bastante profunda. Esta se acusa sobre todo en lo que concierne al lugar concedido a las causalidades. El díptico de tablas triples, fundado en la oposición causa eficiente - causa final, parece haberse roto completamente y es claro que ello nos induce a buscar ante todo lo que le reemplaza en la *Suma teológica*.

En este punto no es difícil realizar la investigación, puesto que, según todos los indicios, la primera preocupación de Sto. Tomás

al elaborar de nuevo un *de processu creaturarum* ha sido formular la teoría completa de la causalidad que debía constituir su armazón. Tal es el objeto de la cuestión 44, con que se abre el estudio de las criaturas.

Lugar que ocupan las causalidades

Nunca se exagerará la importancia de esta cuestión 44. El Prólogo de la misma la presenta como la primera parte del estudio *de productione rerum* [119]; de hecho se trata, al parecer, de una introducción general a toda la teología de lo creado. De ella depende el nuevo clima de la investigación y, a nuestro modo de ver, gracias a ella va a ser posible la inserción de importantes elementos de tipo «económico» en la reflexión teológica de la *I.ª Pars*. Comencemos, pues, por glosar detenidamente esta cuestión; a su luz nos será luego posible seguir el plan de Sto. Tomás.

La cuestión 44 trata de Dios en cuanto causa primera, bajo el triple aspecto de la causalidad divina: eficiente, ejemplar y final, tal como lo resume la última solución del artículo 4:

> Cum Deus sit causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso, sequitur quod primum principium omnium rerum sit unum tantum secundum rem.

En el artículo primero no se encuentra la expresión causa eficiente, pero es ciertamente de ella de lo que se trata. Un principio metafísico expresa la dependencia del ser participado respecto de aquel de quien participa: éste es por esencia [120]; sabiendo por la fe y por la razón que Dios es por esencia y que sólo El es por esencia, se puede concluir que todos los demás seres son por participación; son más o menos perfectamente y por tanto están en dependencia causal respecto de aquel que es con perfección plena. Por un proceso que invierte en cierto modo la «cuarta vía» y se inspira por otra parte en la deducción del atributo de perfección (cuya vinculación con la causa eficiente ya hemos señalado), este artículo primero establece la dependencia de todos los seres respecto de Dios. Se trata aquí de la dependencia en el orden de la causalidad eficiente, que es la que fundamenta realmente la comunicación de

119. *Post considerationem divinarum Personarum, considerandum restat de processione creaturarum a Deo. Erit autem haec consideratio tripartita: ut primo consideretur de productione creaturarum; secundo de earum distinctione; tertio de conservatione et gubernatione.*

120. Sobre este texto y su importancia en el pensamiento filosófico de Sto. Tomás cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di participazione s. S. Tommaso* (Turín 1950) 230.

ser y cuya actividad constituye una de las bases de la relación de creación [121].

El artículo siguiente viene a ser complemento y consecuencia de éste: dentro de un enfoque verdaderamente metafísico, es decir, gravitando sobre la comunicación del ser, la causalidad divina eficiente abraza todo cuanto es de cualquier modo que sea y, por tanto también la materia en concreto. Por una insuficiencia de sentido metafísico se explica el materialismo de los presocráticos, los cuales sólo poco a poco y de manera progresiva han ido llegando a la posesión de la verdad [122]. Los dos primeros artículos establecen, pues, esta dependencia inmediata de todos los seres respecto de Dios; para comprenderla plenamente hay que examinar otros puntos de vista sobre los que versan los artículos 3 y 4.

La comunicación del ser, que es el objeto propio de la eficiencia divina, es concebida por Sto. Tomás al modo de la acción de un artesano: toda producción de un objeto supone un modelo inteligible, sea copiado o directamente concebido por el artesano; conforme a este modelo el objeto recibe su forma. Este principio se transpone analógicamente de la manera siguiente: teniendo en cuenta lo que las cuestiones 14 y 15 han expuesto sobre la ciencia creadora de Dios y las ideas divinas, se parte de formas naturales existentes y determinantes del tipo de cada ser, y se las pone en relación con el inteligible divino en el que son pensadas y existen de manera eminente. Esta perspectiva de ejemplaridad descubre una relación de cada ser, en su calificación formal, con la Sabiduría divina:

> Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit [123].

Dentro de la dependencia del ser respecto de Dios, el tema de la ejemplaridad hace, por tanto, inteligibles las formas. De él de-

---

121. Cfr. *ibídem,* 1m.

122. Es curioso comprobar que en este artículo, históricamente relativo al maniqueísmo, Sto. Tomás se contenta con una mención de los Presocráticos y de la historia de la noción de ser, sin dedicar nada de manera especial a los maniqueos. Esto se aviene con el sentido de la interpretación que da el P. Gauthier a la refutación de las herejías en los textos de Sto. Tomás.

123. 1 q 44 a 3. El introducir una consideración especial sobre la ejemplaridad es propio de la *Suma;* ciertamente no era tema ajeno a las otras obras, pero aquí Sto. Tomás le asigna su lugar formal. Esta actitud debe ser relacionada con toda la precedente consideración *De Deo* y el orden de las causalidades allí estudiado.

pende el grado de la comunicación del ser y en él encontramos la razón de la distinción de las criaturas. La acción eficiente de Dios comunica los grados de ser, más o menos perfectos, según el orden de la Sabiduría eterna. La ejemplaridad regula el campo de las formas y de lo inteligible.

Si la causalidad eficiente está determinada por el orden que fija la Sabiduría, su dinamismo, así como el mismo orden, dicen relación a un último principio, que es el *fin* de la creación; la cuestión 44 termina con el análisis de esta causalidad final de todas las cosas, que es Dios. Sto. Tomás establece ante todo el principio general *omne agens agit propter finem*, y examina los grados analógicos en que se verifica; la actividad creada está determinada por un fin que es tanto el del agente como el del paciente: así, en el ejemplo clásico de la enseñanza, si el alumno recibe la ciencia, el maestro se perfecciona a sí mismo comunicándola; la enseñanza es la actualidad perfecta de la ciencia y representa para el maestro la recepción de un nuevo acto. Sólo el agente absolutamente perfecto obra de modo absolutamente gratuito: nada puede adquirir y puede comunicarlo todo. *Intendit solum comunicare suam perfectionem, quae est eius bonitas*. Esta fórmula debe ser interpretada a la luz de las cuestiones 5 y 6, sobre la Bondad de Dios, y las 19 y 20, sobre su voluntad. Dios obra para constituirse a sí mismo en fin de todo lo que crea, de donde resulta que toda la creación está activamente orientada hacia la Bondad divina. En otros términos: el fin último de la eficiencia divina no es hacer seres según el orden determinado por la sabiduría, sino algo más profundo: debe conducir esos seres hacia la asimilación a la Bondad divina. Del mismo modo y paralelamente no basta que la criatura posea una forma que la coloca en un grado del ser; tiene también un dinamismo cuya finalidad es adquirir su perfección, la cual consiste en una semejanza con la perfección divina de la que procede. En el caso de las criaturas espirituales la semejanza tiene lugar en plenitud mediante la unión personal, inteligente y amorosa con la Bondad de Dios directamente contemplado. Ya se ve hasta qué punto las cuestiones que hemos estudiado en el capítulo precedente constituyen el comentario o el preámbulo de este análisis de la finalidad: realmente, a la luz de Dios se descubre el punto de vista teológico para estudiar la Creación.

Algunas observaciones de carácter general nos permitirán examinar de modo más sintético el sentido de esta cuestión 44, cuyo articulado acabamos de analizar. Ante todo debemos destacar el papel que juega en la evolución del pensamiento; la *Suma contra Gentes* enfocaba el estudio de la creación *sucesivamente* a la luz

de la causalidad eficiente de Dios y de su causalidad final. De ahí resultaban dos visiones complementarias de lo creado: la perspectiva definida por la eficiencia descubría primero la potencia de Dios, luego su sabiduría [124], y, recíprocamente, el análisis de esa potencia y de esa sabiduría en la obra realizada iluminaba la realidad sustancial de las criaturas y más en concreto la estructura metafísica de las criaturas espirituales. La perspectiva definida por la finalidad descubría la atracción universal de la Bondad de Dios, principio de gobierno de las criaturas y fin deseado por el Creador; simultáneamente, se valoraban la autonomía operativa de las criaturas y más especialmente la actividad personal de la criatura espiritual en tendencia hacia Dios. Por lo demás, ya hemos notado, en lo relativo a la finalidad, cómo Sto. Tomás procuraba delimitar todo lo posible las estructuras racionales, con detrimento quizá de las disposiciones gratuitas de la sabiduría divina. Sea lo que quiera de este último punto, la perspectiva de conjunto era realmente teológica, ya que consideraba toda la creación en su ordenación a Dios y su misma autonomía relativa era considerada en su dependencia de las causalidades divinas y en la relación que dice a ellas. En la *I.ª Pars* se rompe ciertamente con esta dualidad, pero el tema de la causalidad divina sigue siendo esencial. Incluso está mucho más acusado, ya que Sto. Tomás considera desde el principio y *unitariamente* la causalidad universal de Dios y sus principales modalidades. Proyectando un haz luminoso sobre toda la construcción que levantará después, reúne en un texto muy breve y muy claro los elementos de una teología de la creación en Dios, en la cual se armonizan plenamente potencia, sabiduría y bondad. Esto sirve de preparación para una visión más unificada de la creación como un todo y de cada grupo de criaturas en particular. En esa creación las formas y la operación resaltarán en su unidad orgánica.

Otra ventaja de esta nueva presentación de la causalidad divina es permitir una valoración de la causa ejemplar; no es que ésta se hallara ausente de las obras anteriores del Angélico; hemos notado, por ejemplo, la importancia que tenía en el *Compendium,* a pesar de las tonalidades agustinianas. Pero aquí cobra todo su valor; es algo que destaca en particular al hacer un breve análisis del plan de este tratado *de processione creaturarum a Deo.*

---

124. Las consideraciones sobre la eficiencia y la sabiduría constituyen el objeto del *de productione,* que ocupa los primeros capítulos del libro II. El estudio *de distinctione* que sigue insiste más en los errores que hay que refutar. En todo el conjunto Sto. Tomás está preocupado por oponerse a una mentalidad fatalista.

El plan de conjunto

Hemos mencionado ya muchas veces la estructura de este plan de conjunto. Tenemos que volver sobre él y dar razón del mismo:

> Erit autem haec consideratio tripartita: ut primo consideretur de productione creaturarum; secundo de earum distinctione; tertio de conservatione et gubernatione.

Nos parece difícil poner en duda que esta división no corresponda a las tres causalidades estudiadas en la cuestión 44: la producción, considerada desde el punto de vista de dar el ser (creación), en cuanto que es principalmente obra del poder; la distinción, dirigida por la sabiduría ordenadora de los seres; el gobierno en cuanto orientación concreta de la creación hacia la bondad de Dios, que es su fin. Los términos que emplea Sto. Tomás son a este propósito suficientemente explícitos: el tratado de la producción se ocupa de la *emanatio totius entis universalis a primo principio;* es difícil no entender estas expresiones de la eficiencia divina, fuente del ser de las criaturas. En segundo lugar, el comienzo de la cuestión 47, con lo que empieza el *de distinctione,* menciona el atributo de sabiduría, remitiéndonos así a la ejemplaridad:

> Quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiae [125].

Finalmente, al comienzo de las cuestiones dedicadas al gobierno divino, la prueba de su realidad está basada en la finalidad que Dios ejerce:

> Secundo apparet idem ex consideratione divinae bonitatis, per quam res in esse productae sunt. Cum enim optimi sit optima producere, non convenit summae Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducat. Unde ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat. Quod est gubernare [126].

Se logra de este modo un esquema muy seguro para la exposición teológica de la creación; el estudio del acto mismo de crear destaca la iniciativa divina, la libertad de la creación y la dependencia ontológica respecto del creador; el estudio de la distinción es-

125. 1 q 47 a 1.
126. 1 q 103 a 1.

tablece por una parte la relación de lo creado a Dios en el plano de la ejemplaridad y por otra el conjunto de estructuras formales que constituyen el orden creado; finalmente se analiza concretamente el movimiento de la creación hacia su término, al igual que se esclarecen las influencias múltiples y recíprocas de las criaturas entre sí en la prosecución de su fin.

Creemos haber perfilado en lo que precede el armazón especulativo general del *de processione creaturarum*. Respecto de las dos *Sumas* anteriores, vemos que aquí se reagrupan todas las causalidades divinas, se unifican mejor, se analizan mejor también y ello permite una visión más unificada de la creación en la totalidad de su ordenación a la Bondad de Dios. Pero en seguida se nos plantea la cuestión: ¿Por qué Sto. Tomás ha modificado su construcción? ¿Se trata solamente de un progreso en la percepción metafísica de las causalidades o podemos descubrir otra razón distinta? Para responder a esta cuestión creemos que hay que desentrañar de manera especial las cuestiones *de productione* y *de distinctione* [127]. Efectivamente, a primera vista, la *Suma teológica* nos ofrece la originalidad de distinguir estas dos cuestiones unificadas antes dentro de un mismo objeto formal. Lo que aquí nos importa es el alcance de esa distinción.

El De Productione

Después de haber estudiado en general la triple causalidad de Dios, Sto. Tomás se fija más en concreto en la causalidad eficiente; las cuestiones 45 y 46 nos van a dar el contenido exacto de este concepto de eficiencia divina, teológicamente considerado; esto es lo que centra todo nuestro interés.

El Doctor Angélico considera la eficiencia divina bajo dos aspectos complementarios: en sí misma, y entonces es creación; en su efecto, ligada al comienzo del tiempo. Estos problemas habían sido ya tratados uno después del otro en la *Suma contra Gentes* [128]; aquí, desembarazados de todo lo que concierne a la distinción de las criaturas y tal vez más libres de preocupaciones directamente polémicas, aparecen mejor en su sentido exacto: entre los dos constituyen el problema de la eficiencia divina sobre lo real.

El estudio de la creación, *de modo emanationis rerum a principio,* realizado en la cuestión 45, valora de manera inmediata la trascendencia total de Dios respecto de sus efectos, y simultáneamente su inmanencia perfecta; precisa el plano de existencia eter-

127. q 45 y 46; q 47-102.
128. II *C.G.*, 16-21 y 31-38.

na en el que Dios piensa, quiere y produce toda criatura, sin ningún intermediario y sin que su poder creador sea en modo alguno comunicable. Son estudios metafísicos hechos a la luz de conocimientos anteriormente adquiridos sobre la esencia divina. Pero, al proseguir la investigación sobre Dios y de acuerdo con el método que ha seguido hasta aquí Sto. Tomás muestra en qué sentido la Creación se refiere a las Personas divinas: tenemos aquí una nueva y delicada aplicación de la teoría trinitaria fundada en la procesión y de la teoría de las apropiaciones; igualmente caemos en la cuenta una vez más de que Sto. Tomás considera las relaciones con la Trinidad sobre todo en lo que concierne a las criaturas espirituales [129].

El estudio *de principio durationis rerum,* objeto de la cuestión 46, termina el análisis teológico de la creación; Sto. Tomás expone allí su pensamiento sobre la cuestión de un comienzo absoluto del mundo y por tanto del tiempo. La exposición es progresiva: el primer paso consiste en demostrar que la razón, abandonada a sus propios recursos, nada puede decir sobre esta materia; no es contrario a sus exigencias que el mundo haya comenzado, pero también puede perfectamente admitir que haya existido siempre. Al fin y al cabo esta doctrina es una simple consecuencia de la doctrina expuesta en la cuestión precedente: el verdadero concepto de creación no está ligado al problema de un comienzo en el tiempo; hay que buscarle en la dependencia total de la criatura respecto de las disposiciones eficaces de la Sabiduría divina y en el hecho de que el mundo existe en un plano diverso del de Dios; estos dos datos determinan el estatuto ontológico de la relación eternidad-tiempo y pueden verificarse en cualquiera de las dos hipótesis relativas al comienzo absoluto del mundo. En una segunda etapa Sto. Tomás expone cómo sabemos por la fe, y sólo por la fe, que el mundo ha comenzado; que el tiempo haya tenido un comienzo absoluto es un dato cierto, pero que depende estrictamente del conocimiento de fe, al igual, dice el Doctor Angélico, que el misterio de la Santísima Trinidad. Este artículo de fe nos manifiesta un aspecto complementario de la dependencia de la criatura respecto de Dios; nos presenta desde un nuevo punto de vista la absoluta libertad de la voluntad divina al crear.

Así, pues, el concepto teológico completo de la eficiencia divina implica la relación metafísica de lo finito al infinito, la asimilación de lo creado a las Personas divinas por vía de vestigio e Imagen, la dependencia del mundo respecto de Dios desde el pun-

129. Cfr. especialmente I, 45, 7, donde Sto. Tomás expone claramente cómo solamente la Imagen logra una semejanza propia de la Trinidad. Volveremos sobre esto en nuestro cap. IV.

to de vista de su evolución en el tiempo: la existencia y el proceso del tiempo dependen del Misterio insondable de la iniciativa divina. Como se ve, esta doctrina va mucho más allá de un simple estudio filosófico; gracias a ella comprendemos cómo la eficiencia divina afecta a los seres a la vez en su estructura y en su evolución temporal. Admitir en nombre de la fe, y sólo de la fe, la realidad de un comienzo absoluto del tiempo es asentar el principio de una teología que tiene en cuenta la dimensión histórica y que la considera a la luz del plan salvífico. Ciertamente, Sto. Tomás no puntualiza aquí explícitamente que lo que hace es asentar el fundamento de una teología de la economía. Pero su manera de proceder a continuación nos demuestra que ello es así. En efecto, como veremos en el parágrafo siguiente, Sto. Tomás utiliza, a propósito de cada una de las criaturas, el concepto de causa eficiente para dar cuenta teológicamente de la economía histórica de la creación, tal como nos la describe el Génesis. Ahora bien, tanto en el estudio del Angel [130] como en el del hombre [131] el estudio *de productione* implica a la vez una investigación metafísica sobre el carácter inmediato de su creación por Dios y un análisis de las condiciones históricas concretas en las que la criatura recibe el ser y es puesta en el camino de su devenir sobrenatural. Pensamos, pues, que al destacar el carácter revelado del comienzo absoluto del tiempo, Santo Tomás se procura la posibilidad de una teología histórica y prepara la afirmación de un vínculo seguro entre el sobrenatural y la historia.

Sin prejuzgar las aportaciones de nuestro breve estudio sobre las cuestiones 45 y 46, vamos a emprender ahora el de las cuestiones *de distinctione:* en ellas es donde sobre todo se revela la originalidad de la *Suma.* En primer lugar, Sto. Tomás las sitúa explícitamente dentro de la perspectiva de la ejemplaridad divina y no de la eficiencia. Ya hemos comprobado al estudiar el *Compendium* y la *Suma contra Gentes* que era en este punto donde las dos obras diferían más notablemente; ahora bien, si el lector recuerda el breve análisis que hemos hecho más arriba del *de distinctione* de la *Suma* [132], se dará cuenta de que aquél difiere mucho, a su vez, de los ensayos anteriores. Los textos nos inducen a pensar, al menos a título de hipótesis, que el situar debidamente el estudio de las criaturas ha costado cierto trabajo a Sto. Tomás; el Angélico ha adoptado sucesivamente muchas actitudes distintas.

---

130. 1 q 61.
131. 1 q 90-92.
132. Cfr. *supra,* p. 100-102.

El De distinctione creaturarum

Al exponer al comienzo de este capítulo el esquema de las cuestiones 47-102, advertíamos de pasada que siguen un orden inspirado en el libro del Génesis. De hecho parece que para la *Suma teológica* Sto. Tomás se inspira en un proceso de tipo «económico» que no se encuentra en sus otras dos *Sumas*; cuando menos, esta manera de ver constituye un principio de explicación fácil de las diferencias que cabe comprobar; ya hemos visto, por ejemplo, que en las primeras *Sumas* los ángeles se estudiaban poco en sí mismos; era desde un punto de vista especulativo. Aquí, por el contrario, se los llama por su nombre: *de creatura pure spirituali, quae in Scriptura sacra Angelus nominatur,* y se hace un análisis detallado de su ser y de su psicología, antes de entrar en la historia concreta de su creación, de su prueba y de su salvación. De la misma manera, ni la *Suma contra Gentes* ni el *Compendium* se detuvieron a hacer un Hexámeron; ninguna de las dos obras estudiaron con cuidado la Imagen de Dios en el hombre, y, si el *Compendium* trata el pecado original de modo histórico, ello es en la segunda parte, cuya relativa solución de continuidad con la primera ya conocemos. Ahora bien, la *Suma teológica* nos ofrece un Hexámeron, una teología de la Imagen de Dios, un cuidadoso análisis de la condición primitiva de Adán. Se advierten diferencias muy claras y que se explican en función de otra perspectiva acerca del dato que había que elaborar.

No vamos a indagar muy desde lejos el origen de esa otra perspectiva: nos contentaremos simplemente con la del II libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Vamos a exponerla brevemente.

El II libro de las Sentencias

Después de terminar en el libro primero el estudio de Dios, el Maestro de las *Sentencias* emprende el de las criaturas. Podemos distribuir su libro II en cinco tratados sucesivos:

la creación (dist. 1),
los Angeles (dist. 2-11),
la obra de los seis días (dist. 12-15),
la creación y la condición del hombre (dist. 16-20),
el pecado, la libertad y la gracia (dist. 21-44).

Como se ve, el orden de materias se ajusta a una visión tradicional de la economía de la creación; no se ha mantenido una or-

ganización más especulativa enunciada en la distinción primera [133]. Fijémonos en algunos puntos concretos.

El orden que se sigue al tratar de los Angeles es también económico: un estudio de su creación *(quando, ubi)* precede al de su naturaleza y psicología *(qualis)*. Viene a continuación el problema sobre si han sido creados en gracia o en la gloria y concluye: *nec in beatitudine, nec in miseria creati sunt* [134]. A partir de ahí, cabe abordar la cuestión de su fin último: *qualis effecta est aversione quorumdam et conversione quorumdam* [135]; el orden interno del examen de este problema es por lo demás bastante aproximativo. La tercera parte del tratado evoca luego las jerarquías angélicas y la misión de los ángeles. En resumen: sea lo que quiera de las numerosas imprecisiones de detalle en el modo de tratar las cuestiones, sobrenada un esquema de conjunto: creación y condición primitiva de los ángeles; su suerte eterna, fruto de su libertad; su papel dentro del universo creado, función de su puesto jerárquico.

En lo que se refiere a la Creación material, Pedro Lombardo se refiere explícitamente al Génesis para proseguir su exposición y lo hace inspirándose muy de cerca en las meditaciones patrísticas sobre el Hexámeron.

Citemos finalmente el Prólogo a la distinción 16, que nos da la clave del estudio del hombre al que da comienzo:

> Quae supra de hominis creatione praemisimus effectui mancipare atque ordinare, explanare nunc suscipimus, ubi haec consideranda videntur, scilicet: quare creatus sit homo et qualiter sit institutus, et qualis vel quomodo factus; deinde qualiter sit lapsus, postremo qualiter et per quae sit reparatus.

Como se ve, este Prólogo da una visión de conjunto sobre el hombre, cuyos elementos son la creación, el pecado, la redención. Es un anuncio no sólo de lo que queda del libro II, sino de todo el resto de las *Sentencias*. Adviértase también que el *qualiter sit institutus* significa para Pedro Lombardo la cualidad que el hombre posee de ser Imagen de Dios; prácticamente, después del He-

---

133. *Cum itaque de his tractandum sit, scilicet de spirituali et corporali creatura, et de rationali et non rationali, primo de rationali et spirituali, id est de angelis agendum videtur, ut a contuitu creatoris ad cognitionem dignioris creaturae ratio nostra intendat; deinde ad considerationem corporeae tam illius quae est rationalis quam illius quae non est rationalis descendat, ut Trinitatis increatae sacramentum tripartitae creaturae eique concretorum atque contingentium sequatur documentum* (*Sent.* II, dist. 1, cap. 6, n.º 8).

134. *Sent.* II, dist. IV, cap. un., n.º 26.

135. *Sent.* II, dist. V.

xámeron, sigue al Génesis con vistas a un *De hominis opificio*. La perspectiva, como en el caso de la Creación material y en el de los Angeles, se acomoda a la economía revelada.

Bastan estas ligeras nociones para captar el esquema de este libro de las *Sentencias:* a pesar de que desarrolla un número relativamente importante de «cuestiones» que dependen de la dialéctica, se deja guiar por la historia y, en las materias que nos ocupan, por la interpretación tradicional del Génesis.

Ahora bien, las semejanzas entre este modo de proceder de las *Sentencias* y el orden del *De distinctione creaturae* de la *Suma* son tan evidentes y, por otra parte, las diferencias entre el *De distinctione* y los parágrafos correspondientes de las *Sumas* anteriores son asimismo tan claras, que no resulta difícil pensar que Sto. Tomás haya querido volver a utilizar en la *Suma* algo del orden de las *Sentencias*. Nos encontramos, pues, aquí en el centro del problema que nos plantea esta sección de la *I.ª Pars:* ¿cómo armonizar un modo de ver las cosas según la economía con el armazón causal, extraordinariamente sólido, que hemos conseguido? A esta pregunta buscaremos respuesta observando cómo Sto. Tomás ha trabajado para cada una de las categorías de seres que debía examinar; así veremos si se deducen algunos principios metodológicos comunes.

Los Angeles

Santo Tomás anuncia de esta manera el plan para estudiar los Angeles:

> Considerandum est primo de his quae pertinent ad eorum substantiam; secundo de his quae pertinent ad eorum intellectum; tertio de his quae pertinent ad eorum voluntatem; quarto de his quae pertinent ad eorum creationem [136].

Comprenderemos el sentido de esta división si reflexionamos sobre el contenido del primer artículo que viene inmediatamente después de este Prólogo:

> Id enim quod praecipue in rebus creatis Deus intendit est bonum quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum; sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem. Unde ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquae creaturae intellectuales [137].

---

136. 1 q 50 pról.
137. 1 q 50 a 1.

La existencia de los Angeles que, según el Prólogo, nos consta por la Escritura [138], se justifica aquí por el tema de la semejanza con Dios en el plano de las propiedades espirituales. Se puede decir que todo el estudio sobre la sustancia, la inteligencia y la voluntad de los Angeles tiene también por objeto iluminar la condición natural de la criatura espiritual; en otros términos, pone de manifiesto cómo una criatura puede poseer una verdadera condición espiritual y cómo esto le confiere una semejanza, una proximidad a Dios. Se trata, pues, de un estudio acerca de un tipo determinado de ser espiritual: el Angel. La perspectiva depende ciertamente del dominio de la causa formal, la cual remite a Dios como causa ejemplar del Angel. Estamos de lleno dentro de la perspectiva del *de distinctione,* definida por la ejemplaridad divina y que abarca los tipos de ser pensados por la sabiduría divina.

Pero el Doctor Angélico no se detiene en este análisis de las formas espirituales, consideradas en su naturaleza y en su psicología. Se interesa también por su creación o, como dice en el Prólogo a la cuestión 61: *universaliter de eorum exordio.* El contenido de estas cuestiones 61-64 es fácil de captar: una primera cuestión se ocupa de la producción de los Angeles: *quomodo producti sunt in esse naturae;* dentro de la perspectiva abierta por las cuestiones 45 y 46, trata sucesivamente de dos cosas: la dependencia del Angel en su ser respecto de Dios (es el punto de vista de la causalidad eficiente), las circunstancias concretas de esta producción: así, por ejemplo, Sto. Tomás opta aquí por la cuestión del momento de la creación de los Angeles, a propósito de la cual hace un estudio de origen patrístico que sitúa a los Angeles en la economía general de la creación [139]. Tras esta cuestión, relativa a la causa eficiente de los Angeles y al comienzo de su historia, viene el estudio sobre la finalidad.

En efecto, a partir de la cuestión 62 se trata del problema de la bienaventuranza de los Angeles; después de *quomodo producti sunt* viene *quomodo perfecti sunt.* Dentro de esta perspectiva Dios evidentemente aparece como fin; todo el análisis se centra en torno a la obtención por el Angel de la bienaventuranza final, cuyo objeto es directamente Dios. Los elementos de esta teología de la bienaventuranza de los Angeles parecen ser los siguientes:

1. El Angel es naturalmente bienaventurado en su creación misma y, por tanto, su ulterior perfeccionamiento no tiene lugar en el plano de su naturaleza ni de su operación natural [140].

---

138. Cfr. *supra,* p. 163.
139. 1 q 61 a 3.
140. 1 q 62 a 1. Este punto ha sido controvertido aún recientemente.

2. El Angel ha sido creado inmediatamente en el orden de la gracia santificante, con vistas a obtener la bienaventuranza [141].

3. Dada la naturaleza puramente espiritual del Angel, le basta un solo acto para merecer el don de la bienaventuranza. Por eso toda la economía del devenir angélico, toda la «historia de los Angeles», se reduce al único acto por el cual optan en pro o en contra de la Bondad de Dios que se les ofrece. Es simplemente *conversio ad bonum o aversio a bono* [142]. En resumen, al hablar de la finalidad, de la historia o de la evolución del Angel, todo el proceso se concentra en tres instantes inmediatamente consecutivos: creación, posibilidad de opción, entrada en la bienaventuranza; todo este complejo está regulado por la predestinación divina [143]. La evolución del Angel está en inmediata conexión con su personal relación al fin último, relación que consiste en la operación espiritual única y plena que merece la bienaventuranza.

4. Asentado esto, sólo queda estudiar la miseria de los Angeles pecadores, lo cual constituye el objeto de las dos últimas cuestiones: 63 y 64.

En una palabra, si observamos de un solo golpe de vista la totalidad de este estudio de los Angeles, veremos que Sto. Tomás le ha orientado desde el punto de vista de Dios refiriéndose simultáneamente a la causalidad ejemplar primero y al binomio eficiencia-finalidad después [144]; desde el punto de vista de las estructuras naturales del Angel, ya que nos da un estudio preciso de la condición de las criaturas espirituales; finalmente desde el punto de vista de las condiciones concretas de la creación, del llamamiento a la bienaventuranza, de la operación personal y meritoria, es decir, de lo que es simultáneamente la vida sobrenatural y la historia de los Angeles. El sentido de este estudio es claro, si lo que nos preguntamos es la perspectiva general dentro de la cual le ha orientado: estamos dentro de un cuadro general definido por el dinamismo de la Bondad de Dios, manifestada mediante el juego de las tres causalidades; por otra parte, se trata de respetar el modo tradicional de presentar lo creado conforme al orden de la economía. Santo Tomás resuelve la aporía estudiando cada tipo de criatura

---

Cfr. C. COURTRÈS, *Le traité des Anges et la fin ultime de l'esprit,* en R.Th. (1954) 155-165.

141. a 2 y 3.

142. a 4 y 5.

143. a 9.

144. Y este binomio alcanza un valor muy concreto: no sólo designa las referencias metafísicas del ser a Dios sino que también indica las coordenadas del ser en el tiempo. La perspectiva ontológica y la perspectiva "económica" se unifican.

en el lugar que le corresponde dentro de la perspectiva de la ejemplaridad divina. Pero en vez de limitarse a una consideración formal, exigida por el tema de la ejemplaridad, añade una consideración histórica, la cual se hace inteligible por una parte dentro de su referencia a las causalidades divinas eficiente y final, y por otra a la estructura personal y libre de la criatura en cuestión, manifestada precisamente gracias al análisis formal. En otros términos: el marco eficiencia, ejemplaridad y finalidad permite una visión general del universo y articula toda la *I.ª Pars* a partir de la cuestión 44; pero en todo lo concerniente a cada tipo de criatura en particular Santo Tomás pone en juego de nuevo, dentro del *de distinctione* la triple causalidad divina; de ese modo puede exponer una evolución económica sin sacrificar para nada la inteligibilidad del conjunto.

Esta conclusión puede parecer prematura, ya que no hemos estudiado sino un tipo de criatura: el Angel. Pero vamos a ver cómo se comprueba y se matiza en la continuación de nuestro estudio al examinar el Hexámeron y el *De hominis opificio* de la *Suma*. Una vez que lo hagamos, estaremos en condiciones de dar una visión de conjunto de la arquitectura de toda esta sección de la *I.ª Pars*.

El hombre

Al estudio de los Angeles sigue el de la creación material. Leyendo el prólogo de la cuestión 50 [145] o el de la cuestión 75 [146], se tiene la impresión de que el tratado *de creatura corporali* tiene autonomía propia y se espera una reflexión teológica acerca del cuerpo, que tenga por sí misma razón de ser y sirva de preludio al examen del hombre *qui ex spirituali et corporali substantia componitur*. En realidad no hay nada de eso; en seguida se ve que las cuestiones 65-74 no enfocan la creación material dentro de una perspectiva de ejemplaridad y apenas examinan por sí misma la realidad ontológica de las estructuras físicas. Sto. Tomás comienza directamente por la creación activamente considerada en Dios, después glosa la obra de los seis días siguiendo principalmente el orden del Génesis y los comentarios patrísticos. No parece que tome muy en consideración el valor que por sí mismo tiene todo el

145. *Considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturae. Et primo, de creatura pure spirituali, quae in Scriptura sacra angelus nominatur; secundo de creatura pure corporali; tertio de creatura composita ex corporali et spirituali, quae est homo.*

146. *Post considerationem creaturae spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur.*

dominio de lo físico; Sto. Tomás considera el mundo corpóreo más bien en su significado y ordenación a las criaturas espirituales. Esto es lo que se deduce concretamente de las afirmaciones relativas a la finalidad de este mundo:

> Duplex est rei perfectio: prima et secunda. Prima quidem perfectio est secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quae quidem perfectio est forma totius quae ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est perfectio finis... Ultima autem perfectio, quae est finis totius universi est perfecta beatitudo sanctorum, quae erit in ultima consummatione universi. Prima autem perfectio, quae est in integritate universi fuit in prima rerum institutione [147].

Es importante este texto porque nos indica la perspectiva dentro de la cual Sto. Tomás considera el fin del universo, y confirma lo que la ausencia de un estudio «físico» nos hacía presentir: la obra de los seis días está enfocada principalmente en función del hombre, cuyo marco de vida describe, y pensando en la bienaventuranza que transfigurará esa vida. Nos inclinaríamos a admitir una continuidad real entre el estudio de la obra de los seis días y el del hombre: Sto. Tomás sigue el orden del Génesis, adoptado por los Padres y Pedro Lombardo. Por eso es sin duda preferible considerar este estudio en la *Suma* formando unidad con el del hombre. La perspectiva sería así bastante diversa de la que se puede hallar en los comentarios a los varios *Libri Naturales* de Aristóteles. Estamos ya dentro del marco de una antropología teológica.

El estudio del hombre, que comienza en la cuestión 75, parece cortado exactamente por el mismo patrón que el de los Angeles y en él encontramos reagrupada la materia que estaba dispersa en diversas partes de las otras obras [148]. Después del Hexámeron, que sitúa al hombre en el marco de su creación histórica, tenemos un estudio detallado de la naturaleza y psicología del hombre [149], lue-

---

147. 1 q 73 a 1.

148. Las precedentes sumas de Sto. Tomás distribuían la antropología religiosa en tres apartados relativamente autónomos. Una primera consideración formal se centraba en la naturaleza del alma humana y su psicología; la segunda, fragmentada a su vez, tenía por objeto la finalidad del hombre: en primer lugar la cuestión de la bienaventuranza, luego la de la providencia especial de Dios sobre el hombre, incluyendo una teología moral fundamental; por último, metodológicamente separada, venía una consideración sobre los problemas más vinculados a la historia: creación, pecado original y novísimos. En la *Suma* los puntos de vista se unifican y se concretizan.

149. q 75-89.

go un *De hominis opificio* [150]. Los principios de interpretación adoptados para el estudio de los Angeles valen aquí plenamente; el análisis de la naturaleza y de la psicología del hombre responde a la necesidad de conocimiento teológico formal y corresponde a la ejemplaridad divina tal cual Sto. Tomás la ha definido en la cuestión 44 [151]; este análisis es, sin embargo, completado por una teología de la creación del hombre, considerada en concreto, la cual es el complemento económico necesario y responde a las otras dos causalidades: eficiencia y finalidad.

A pesar de todo, desde este punto de vista la construcción teológica no era tan simple como en el caso de los Angeles. Efectivamente, como ya hemos visto, toda la economía de la evolución, de la historia del Angel, se reduce a un solo acto; en ese acto tiene lugar el mérito del Angel. Para el hombre los principios son los mismos, pero la aplicación es distinta; ya lo había advertido Santo Tomás en su estudio sobre los Angeles:

> Homo secundum suam naturam non statim natus est adipisci ultimam perfectionem, sicut angelus. Et ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem quam Angelo [152].

Una prolongación en el tiempo, fruto de la condición carnal, modifica la figura concreta de la historia humana. Por supuesto que el fin es el mismo y el sentido de esta prolongación es idéntico al sentido de la opción única del Angel. Tan pronto como cesa la condición carnal, tiene lugar el acceso a la bienaventuranza:

> Anima hominis et angelus similiter ad beatitudinem ordinantur: unde sanctis promittitur aequalitas angelorum (Lc 20). Sed anima separata, si habeat meritum beatitudinis, statim beatitudinem consequitur, nisi sit aliud impedimentum [153].

Si el sentido de la vida humana se identifica en último térmi-

---

150. q 90-103.

151. Véase cómo procede el prólogo de la cuestión 75: *Et primo de natura ipsius hominis, secundo de eius productione. Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam. Et ideo prima consideratio circa animam versabitur.*

152. 1 q 62 a 5 ad 1.

153. 1 q 62 a 5, sed contra. Santo Tomás no ignora que en ciertos casos la historia del hombre puede ser también reducida a su más simple expresión, al menos en lo que concierne a su significación esencial: orientar hacia la salvación. *Ibídem, corpus: Meritum autem beatitudinis non solum in angelo sed etiam in homine potest esse per unicum actum: quia quolibet actu caritate informato homo beatitudinem meretur.*

no con la actividad meritoria, su estudio concreto es infinitamente más complejo; la actividad del hombre, condicionada por la materia y viviendo en el tiempo, es mucho más variada y diferenciada que la del Angel. Además, hay que tener en cuenta el pecado con todas las consecuencias de naturaleza y de historia que entraña, las cuales podrían conducir la reflexión hasta Cristo [154]. Ante una tal complejidad de puntos de vista, ¿se pueden mantener los principios simples que han servido para estudiar los Angeles: eficiencia y finalidad divinas, libertad de la criatura? En caso negativo, ¿habrá que renunciar a una reflexión en el área de la inteligibilidad especulativa y atenerse a un comentario del Génesis? Creemos que la solución de Sto. Tomás depende de tres puntos:

1. El Doctor Angélico reduce su investigación antropológica, en la *I.ª Pars*, al primer hombre, *Adán*. Prescinde de la cuestión del pecado. Se limita a estudiar la condición de Adán en su perfección, quien está así en la pendiente de la condición angélica.

2. En su análisis de la creación del hombre Sto. Tomás pone de relieve el aspecto más tradicional: la definición del hombre como *Imagen de Dios*. Cabe notar a este respecto que las *Sentencias* y sus comentaristas, incluido Sto. Tomás, se limitaban a una consideración formal de la Imagen, indagando su contenido esencialmente en la escuela de San Agustín. En la *Suma* Sto. Tomás la considera como el *fin* de la creación del hombre: *de fine sive termino productionis hominis* [155]. Es por tanto la Imagen lo que le permite volver de nuevo al binomio eficiencia-finalidad; Dios en su acción de crear al hombre se mueve por la intención de comunicar su semejanza, o lo que es lo mismo, de hacer su Imagen; Santo Tomás demuestra aquí suma habilidad, pero no es artificioso. Se ha dado cuenta de la armonía íntima entre su teología de la comunicación de la Bondad de Dios, fin de la creación, y el tema tradicional de la Imagen de Dios; gracias a esta conexión resulta posible una verdadera reflexión teológica acerca del hombre, una teología del primer Adán.

3. Finalmente, dentro de la noción de Imagen de Dios, el Angélico distingue *grados*. Citemos aquí un texto de capital importancia, que comentaremos más detalladamente en un capítulo que dedicaremos a la Imagen, pero que hay que mencionar ya aquí porque pertenece al marco metodológico de Sto. Tomás:

---

154. Tal es la perspectiva histórica a la que se ajusta en las *Sentencias*.

155. 1 q 93, título; cfr. q 90, pról.

Imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum: et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte: et haec imago est per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte: et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae [156].

De este texto vamos a quedarnos, de momento, solamente con dos cosas: la primera es que Sto. Tomás concibe la Imagen de modo dinámico; tiene capacidad de acción o actúa realmente. La otra es que su grado supremo consiste en la acción beatificante. De estas dos observaciones deducimos que la Imagen implica una teología de la bienaventuranza, que aquí no está detallada, pero que es real; además supone la actividad personal del hombre, lo cual equivale a decir que el fin pretendido por Dios en la creación del hombre incluye la libre determinación de éste. La finalidad divina determina la existencia de una verdadera actividad espiritual en el hombre, actividad que se orienta hacia la bienaventuranza.

A nuestro juicio, los tres puntos que acabamos de destacar constituyen la adaptación que hizo Sto. Tomás al caso del hombre, tal como nos le describe el dato revelado, de su teología de la historia angélica: así como allí trataba del Angel, creado con vistas a la bienaventuranza libremente alcanzada, así trata aquí de Adán bajo el mismo punto de vista exactamente. De este modo ya puede encuadrarse la teología de la creación de Adán. Se interfieren además otros puntos de vista, por ejemplo, la preeminencia de Adán, que, a juicio de Sto. Tomás, entraña cierto número de privilegios, cuyo número o amplitud estaríamos hoy tentados de restringir [157]. Por otra parte, Sto. Tomás no descuida cierto número de cuestiones que habían llegado a ser tradicionales después de San Agustín acerca del género humano y su evolución caso de no haber pecado. Pero lo esencial para nosotros es la estructuración: desde el punto de vista de la eficiencia de Dios, las cuestiones tocantes a la creación del hombre, alma y cuerpo; desde el punto de vista de la finalidad, el tema de la Imagen de Dios y la justicia original, la cual constituye en sus elementos

---

156. 1 q 93 a 4.

157. Cfr. M. M. LABOURDETTE, *Le Péché originel et les Origines de l'homme* (París 1953) 169-181.

esenciales la condición privilegiada de la Imagen con vistas a la adquisición de la bienaventuranza.

Este modo de construir todo el edificio de su antropología nos produce la impresión de una obra acabada. En el plano del análisis formal Sto. Tomás ha realizado un estudio extraordinariamente detallado, sin dejar en la penumbra ninguno de los aspectos de la naturaleza o de la psicología del hombre, lo cual no es otra cosa que la descripción precisa del primer grado de la Imagen [158]. Nos informa sobre la creación del alma humana metafísicamente considerada [159] y sobre las armonías de la creación de la primera pareja humana [160]. Sabemos hacia dónde tiende la intención divina creadora y tenemos los elementos de una teología de la bienaventuranza en el tema de la Imagen de Dios [161]. Por último conocemos al detalle la situación primitiva en que el hombre fue colocado para adherirse a Dios y realizar su finalidad [162]. La visión del hombre es extraordinariamente completa y clara. Sólo una cosa queda en suspenso: la actitud concreta del hombre, que por cierto va a determinar el trastorno de todo este complejo. Pero, aparte este punto, ciertamente fundamental y que Santo Tomás estudiará luego, tenemos aquí una exposición coherente de la creación primera del hombre, exposición que respeta a la vez la doble exigencia inscrita al principio de la *Suma teológica:* fidelidad a la Escritura y reflexión encauzada a la luz de Dios. Más adelante veremos la aportación de esta teología a las investigaciones posteriores; con todo, permítasenos una rápida anticipación: para decirlo en una palabra, si la cristología de Santo Tomás se nos presenta como una visión grandiosa de la recapitulación y recoge en el plano de la investigación escolástica el tema paulino del Segundo Adán, es sin duda porque la *I.ª Pars* ha acertado a proponer los principios de una antropología religiosa y delinear vigorosamente la teología del Primer Adán.

---

158. En el conjunto de la *Iª Pars,* como hemos tenido ocasión de ver, la ejemplaridad entra en juego esencialmente en el plano de las formas naturales. Cfr. 1 q 44 a 3. Es el estudio concreto de la creación, que depende de las causalidades eficiente y final, el que adopta el punto de vista histórico. Habremos de tener en cuenta este hecho cuando estudiemos la Imagen de Dios en los capítulos III y IV.

159. 1 q 90.

160. 1 q 91-92.

161. 1 q 93.

162. 1 q 94-102.

Conclusión

Hemos llegado así al término de nuestra investigación sobre la segunda parte de la *I.ª Pars: de processu creaturarum a Deo.* Sólo nos queda el balance de los resultados, para que aparezca la línea extraordinariamente nítida y, sin embargo, simplicísima del pensamiento de Sto. Tomás.

La totalidad de la construcción está ciertamente dominada por el tema de la *Bondad de Dios;* ya hemos visto su importancia en el capítulo precedente, cómo nos manifiesta en lo profundo del Ser de Dios el principio de una generosidad infinita, cómo todo el sistema de las causalidades se pone en juego para expresarla. Hemos visto igualmente cómo la Bondad de Dios hallaba su expresión perfecta en el don de la visión beatífica para las criaturas espirituales; el estudio de los atributos operativos de Dios, encauzado paralelamente a la psicología de la criatura, nos ha manifestado el carácter voluntario y personal de esta comunicación de sí en la que se expresa la Bondad de Dios; el estudio de la predestinación nos ha hecho ver su carácter absolutamente libre y su trascendencia respecto de todas las exigencias de una naturaleza creada. Igualmente, la cuestión de las misiones divinas nos ayudaba a ver, con toda la discreción que Sto. Tomás mantiene en esta materia, la resonancia trinitaria de la Bondad de Dios. Nos parece seguro que todos estos datos hacen acto de presencia en la cuestión 44. Es necesario sin duda cierto recogimiento interior para percibirlos, pero el estudio de la *Suma teológica* crea de por sí este recogimiento. Y aquí tenemos sin duda lo que nos permite captar, a este respecto, la diferencia entre la *Suma* y las otras obras que hemos analizado. Desde el punto de vista técnico, el análisis de las causalidades que se hace en esta cuestión recoge exactamente las explicaciones del comentario al *Liber de Causis* y determina el mismo marco general: creación, distinción, gobierno. Son las mismas causalidades las que entran en juego aquí y en las otras *Sumas*. Pero el hecho de relacionar esta teoría de la causalidad con una contemplación de Dios en sí mismo, subrayando su Bondad, la gratuidad de lo creado, la trascendencia de la bienaventuranza, introduce toda la *Suma teológica* en el clima de la Revelación del Amor de Dios; ello acusa mucho más que el esquema bipartito de las otras *Sumas* la universal dependencia respecto de Dios en la que se encuentran todas las criaturas. Lo esencial para captar el pensamiento de Sto. Tomás es seguirle en su modo de entender el *valor analógico* de las causalidades; tie-

nen éstas por objeto explicar en cuanto es posible la riqueza de la Bondad divina; gracias a ellas nos remontamos hasta la Causa Primera en sí misma. Ahora bien, la cuestión 44 nos descubre realmente su misión: proyectar sobre la creación la luz que emana de la Bondad de Dios, precisar gracias a esta luz los planos de realidad desde los cuales la creación se refiere a Dios.

También nos parece claro que la construcción de Santo Tomás procede conforme al esquema clásico de la interpretación del *Génesis*. Ante todo es preciso repetir que ello representa un éxito técnico, que había sido objeto de muchas indagaciones infructuosas, de las cuales el *Compendium* y la *Suma contra Gentes* nos ofrecen dos etapas sucesivas y complementarias. No es tan fácil hacer que coincida una contemplación de Dios en sí mismo y en sus obras con el devenir histórico de las mismas. Lo más notable es que Sto. Tomás lo ha logrado volviendo a poner en juego el tema de la *Bondad de Dios*. Su habilidad de arquitecto se manifiesta cuando, al estudiar a la luz de Dios las diversas criaturas, proyecta sobre cada una la luz de las tres causalidades: ejemplar, eficiente y final. Esto le permite valorar toda la consistencia natural de los seres que estudia y destacar, cuando lo desea, algún punto particular como el tema del alma forma del cuerpo; pero esta valoración de las estructuras formales no impide la consideración de un devenir histórico y por ese camino empezamos a descubrir cuáles son las categorías históricas fundamentales en el pensamiento del Doctor Angélico: de una parte la libertad de Dios, que se manifiesta en el hecho de haber puesto en el ser y en el tiempo a las criaturas, en concreto a las espirituales, y en la oferta que Dios les hace de conocerle y amarle; por otra parte, la libertad de la criatura misma, estructurada como Dios, capaz de conocer y querer, y por tanto de entrar libremente en el plan de Dios. En el plano de los Angeles, este encuentro de las causalidades divinas, expresión de la Bondad, con la operación libre de la criatura tiene lugar en un instante único. En el plano de los hombres, entra en juego un nuevo elemento histórico: la dimensión temporal; por eso Sto. Tomás en lo concerniente al hombre interrumpe su estudio en el umbral de la decisión de Adán; le basta de momento mostrar cómo se sitúan en mutuo respecto la Bondad de Dios y la decisión del hombre llamado a la Imagen de Dios.

En definitiva, si echamos una mirada retrospectiva sobre esta segunda parte de la *I.ª Pars*, veremos que responde plenamente a su título: *de processu craturarum a Deo;* simplemente hay que

evitar el dar a esta fórmula un sentido demasiado restringido. El teólogo se coloca aquí ante la creación dentro de la luz total de Dios; de la misma manera que al hablar del «comienzo» de los Angeles consideraba su creación y su fin bienaventurado, al hablar del *processus* considera íntegramente la relación que dicen las criaturas a Dios: cómo son creadas, qué son, hacia dónde están orientadas y cómo son encaminadas hacia su fin. Estas cuestiones son tratadas no sólo en conjunto y desde un punto de vista general, sino de cada criatura en particular en función de su historia concreta.

¿Qué nos queda por ver después de la *I.ª Pars?* Sencillamente: lo que anuncia el Prólogo general de la *Suma,* que prevé una segunda parte: *de motu rationalis creaturae in Deum.* Basta dar a las palabras su sentido preciso; ahora el teólogo deberá dedicarse al hombre en su respuesta a Dios; hemos de ver cómo el análisis de esta respuesta pone de nuevo en juego la Bondad de Dios. A continuación, y desde luego en función de Dios, después del hombre y su pecado, Sto. Tomás se fijará en Cristo y la Iglesia. El método sigue siendo el mismo: la luz se toma de las causalidades divinas; se proponen análisis formales, se recurre a la economía en su trama histórica. Sto. Tomás pone estos métodos al servicio de un dato que no puede obtenerse por deducción, pero que tales métodos deben contribuir a hacer plenamente inteligible. Cabe esperar que terminarán por hacernos entrar en el conocimiento de Cristo.

CAPITULO III

EL HOMBRE

Si intentamos resumir las características fundamentales de la *I.ª Pars* y abrir un pórtico al estudio de la *II.ª*, podemos decir que Santo Tomás parece haber logrado la difícil armonía entre los datos concretos, imprevisibles y trascendentes de la Revelación y las exigencias de una reflexión verdaderamente humana e intelectualmente satisfactoria. El estudio de Dios, estructurado conforme a las dos grandes Revelaciones de Moisés y de Cristo, ha sido profundamente trabajado gracias al uso prudente de categorías metafísicas y psicológicas; ese estudio nos ha proporcionado el objeto esencial de la contemplación teológica y las luces fundamentales para entender la Creación. El estudio de la Creación ha acertado a armonizar la perspectiva contemplativa derivada de la irradiación de la Bondad de Dios con la perspectiva económica delineada por el Génesis; esta armonía no es el resultado de un hábil artificio de presentación; es la expresión de una profunda coherencia entre los diversos puntos de vista desde los que el teólogo puede enfocar la realidad: el tema de la ejemplaridad permite una visión de cada uno de los tipos de criatura a la luz de la infinita perfección del Ser divino y la jerarquía de los seres se establece justamente según su mayor o menor proximidad a la perfecta espiritualidad de Dios. Los temas de la eficiencia y la finalidad permiten situar los seres dependientemente de su relación con Dios, no ya en el plano de su riqueza formal, sino en el de su ser concreto; ahora bien, por la manera de tratar en la *Suma* este binomio eficiencia-finalidad en cada grupo de criaturas, Sto. Tomás demuestra que entiende dos cosas: por una parte la relación ontológica que pone a toda criatura en dependencia del Creador, ya que brota de la potencia divina y se orienta hacia su

Bondad; por otra, lo que podríamos llamar una relación «económica»: la eficiencia divina sitúa a cada criatura en un momento dado del tiempo, tal como nos indica la Escritura, y la finalidad divina implica la calificación espiritual necesaria para que la criatura se dirija hacia Dios; esta calificación es también cuidadosamente sugerida por la Escritura. De este modo se logra la unidad entre la luz que proviene de la Bondad divina y la que da el Génesis: en ambos casos se trata de la acción creadora de Dios y de la marcha de las criaturas hacia el perfecto conocimiento de Dios.

El Angel realiza libremente esta marcha hacia la bienaventuranza en el único instante que una criatura puramente espiritual necesita para escoger de modo irreversible. El hombre, por el contrario, desarrolla en el tiempo su conocimiento y su amor y se determina de modo gradual a la bienaventuranza; esto da también lugar a una teología posible y necesaria que constituye el objeto de la *II^a Pars*.

Antes de abordar el texto de Sto. Tomás, sabemos que esta teología debe desarrollarse simultáneamente en dos direcciones: la del análisis formal de la operación humana y la de la explicación de los acontecimientos históricos concretos que derivan de esta operación y su proyección hacia el futuro. El primer punto nos ha sido ya sugerido en algunos textos del tratado de los Angeles que hemos citado [1]; Sto. Tomás nos daba en ellos la característica propia de la actividad humana: la multiplicidad. De nuevo recoge esta idea al comienzo de la *II.^a Pars* en un texto plenamente paralelo:

> Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam. Sed angelus, qui est superior ordine naturae quam homo, consecutus est eam, ex ordine divinae sapientiae, uno motu operationis meritoriae, ut in Primo expositum est. Homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur [2].

Una teología completa del hombre incluye por tanto el examen de los diferentes actos mediante los cuales el hombre se hace digno de esa actividad suprema que es la bienaventuranza. Este objeto de estudio, que se puede designar por el término genérico *ea quae sunt ad finem*, está pendiente de la doble luz de la finalidad y de la ejemplaridad divinas. Sto. Tomás ha querido que esta luz de la ejemplaridad destacara en lugar visible dentro

1. Cfr. *supra*, cap. II, § 4, p. 170-171.
2. 1-2 q 5 a 2.

del Prólogo de la *I.ª-IIᵃᵉ;* de donde resulta su insistencia acerca del carácter autónomo de la acción humana por ser racional y voluntaria; el acto humano está vinculado a la operación divina por una semejanza formal:

> ... Postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, id est de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.

Llama la atención en este texto el paralelismo entre las fórmulas que sirven para expresar el poder y la libertad de Dios y las que caracterizan la imagen en el hombre. Esto nos anuncia análisis, formalmente muy ajustados, de la operación humana en cuanto que es el resultado del engranaje del entendimiento y la voluntad.

Esta autonomía del hombre no es exclusiva de su finalidad hacia Dios; este último punto de vista es ante todo el que preocupaba al Angélico en el momento en que trazaba el esquema de conjunto de la *Suma:*

> ... Primo tractabimus de Deo; secundo de motu rationalis creaturae in Deum [3].

De hecho, ésa es la condición de la autonomía humana, que no se realiza plenamente sino cuando se determina hacia su fin último, consistente en el conocimiento inmediato de Dios. Dentro de esta perspectiva, debemos esperar de la *II.ª Pars* que ponga la actividad humana en constante relación con la adquisición meritoria de la bienaventuranza. Y esto a su vez implica el desarrollo de los elementos de teología del sobrenatural y de la gracia, que el estudio de la Imagen entraña.

Si el carácter discursivo de la operación humana requiere, además de lo que ya ha sido elaborado en la *I.ª Pars,* una ciencia moral completa, implica igualmente una amplia consideración histórica. Hasta aquí Sto. Tomás se había limitado a Adán, e incluso había excluido de su perspectiva los actos concretos de elección realizados por el primer hombre. Pero eso se debía a que iba a volver sobre ello: la Revelación nos enseña que toda la economía de la salvación del hombre está determinada por la opción primitiva de Adán, y el pensamiento de Sto. Tomás acerca de la unidad específica y racial del género humano discurre por los

---

3. 1 q 2 pról.

mismos cauces de la Revelación. Diversas indicaciones de la *I.ª Pars* nos dejan entrever esta proyección histórica: así algunas de las características de la condición primitiva del hombre, según Santo Tomás, se explican por su primacía histórica; así, sobre todo, esas anotaciones muy discretas que dejan entrever la posibilidad de desarrollo económico y tipológico. Hablar de historia es, concretamente, pensar en el pecado y en toda la economía de la Redención que se inaugura con el Protoevangelio y termina con la Parusía: ya veíamos, a propósito de la creación en sí misma, esta concepción histórica global [4]. Cabe también señalar las referencias a Cristo y a la Iglesia incluidas en el análisis de la creación de la mujer [5], y no hay razón alguna para pensar *a priori* que Santo Tomás no les conceda toda la importancia que tienen; por el contrario, si las menciona, ¿no será para, desde el análisis de la creación primera, poner los jalones de una exposición de teología histórica? Lo que hemos visto acerca del método de la *I.ª Pars* nos hace pensar que el Angélico no resolvió en principio dejar de lado el aspecto económico de la antropología cristiana cuya exposición quiere ser la *II.ª Pars*. Por lo demás la dificultad no será menor aquí que allí. Pero no podremos intentar comprender con exactitud el carácter propio de la *II.ª Pars,* si previamente no intentamos darnos cuenta de cómo procede al exponer el desarrollo de los dos Testamentos y de qué manera utiliza las luces que ese desarrollo aporta para la moral humana. Será prácticamente volver sobre el problema tantas veces planteado: la *II.ª Pars* ¿nos presenta una moral cristiana?

Para concluir esta introducción, podemos señalar la originalidad del lugar que ocupa la *II.ª Pars* en el proceso total de la *Suma,* respecto de lo que había sido tratado en la *Suma contra Gentes* y secundariamente en el *Compendium theologiae*. Notábamos al estudiar el plan de estas dos obras cómo Sto. Tomás creyó útil consagrar una sección concreta a la providencia especial de Dios sobre las criaturas racionales [6]. La naturaleza espiritual de éstas y el objeto exacto de su fin último justificaban que las tratara aparte. Concretamente los capítulos que integran esa sección están dedicados al hombre, cuyo caso está separado de la finalidad general de las criaturas; de los ángeles no se dice nada especial. Otra característica del estudio de la providencia especial de Dios era, en

4. Cfr. *supra,* cap. II, conclusión.

5. 1 q 92 a 2-3. Recuérdese también el hermoso texto de 1 q 73 a 1, citado *supra,* p. 169, en el que se afirma la finalidad escatológica de la creación primera.

6. III *C.G.,* 111-163; *Comp.* 143-147.

ambas obras, su carácter puramente formal: ya hemos visto que las consideraciones históricas y, sobre todo, el pecado original, se reservaban para el fin de los dos tratados. La disposición de la *II.ª Pars* es bastante diversa y ello debido a la actitud adoptada en la *I.ª*. No cabe duda de que también la *II.ª Pars* aparece como un estudio especial de la providencia de Dios sobre la criatura racional; pero se trata aquí del hombre en cuanto tal, a causa de su condición espacio-temporal. Sto. Tomás no hace aquí un estudio de la providencia especial de Dios sobre la criatura espiritual, por oposición a su providencia general sobre la totalidad de lo creado: la prueba es que la finalidad de las criaturas racionales se menciona ya en el tratado de Dios, luego se estudia en su aspecto último, ya dentro del estudio de los Angeles, ya en el de la Imagen de Dios en el hombre. Toda la razón de que vuelva sobre el tema proviene de la complejidad interna del hombre: el problema central es el de su orientación hacia Dios a través de actos sucesivos; es el problema de *ea quae sunt ad finem,* que va a considerar tanto en su desarrollo formal cuanto en su aspecto histórico. En este último punto Sto. Tomás no hace sino seguir el camino abierto en la *I.ª* : no separar el análisis de los elementos que dependen de la economía del análisis de los elementos que dependen de la estructura del hombre. Quizá lo más difícil de lograr sea mantener esta conjunción, pero es lo más conforme al dato concreto.

El plan de nuestra investigación se perfila, pues, claramente. Determinaremos el eje central del pensamiento de Sto. Tomás, insistiendo en la primacía del acto humano. Veremos cómo éste se define con relación a Dios, desde el doble punto de vista de la finalidad (bienaventuranza) y de la Imagen (voluntario). Así nos será posible seguir a Sto. Tomás en el análisis de los diversos elementos que constituyen la condición concreta de una actividad humana orientada a Dios: virtudes, pecado original, economía cristiana de la Ley y de la Gracia. Este estudio nos permitirá sin duda obtener una visión bastante clara de la antropología sobrenatural e histórica de Sto. Tomás, rozando casi de manera inmediata la Revelación del Verbo Encarnado.

§ 1

La luz de la bienaventuranza

Comienza la *II.ª Pars* con cinco cuestiones consagradas al estudio teológico de la bienaventuranza; constituyen los preliminares de todo el estudio moral y le proporcionan la luz de sabidu-

ría destinada a aclararle y ordenarle. Su importancia se pone en seguida de manifiesto por el sólo hecho de que preceden a la gran división de la *II.ª Pars* en moral general *(in universali: I.ª-II^ae)* y en moral especial *(in particulari: II.ª-II^ae)*, división que no viene hasta la cuestión 6. Por tanto toda la actividad humana queda bajo los focos de esta luz de conjunto. Por lo demás, no es para admirarnos, ya que seguimos en plena continuidad con las perspectivas de la *I.ª Pars:* en ella encontrábamos el tema del conocimiento de Dios y de la visión beatífica en los puntos claves de la exposición. A lo largo del estudio de Dios la visión beatífica aparecía como el modo supremo de comunicación de la Bondad divina y el último término de la actividad intelectual creada; también en el tratado de los Angeles y en la cuestión de la Imagen de Dios se ha puesto de manifiesto su carácter de fin. La primacía teológica del conocimiento de Dios, juntamente con el tema de la Bondad de Dios, es lo que da unidad a la *I.ª Pars* considerada en conjunto. Aquí también ese conocimiento perfecto y el amor que le acompaña se van a revelar como los principios del análisis moral.

Es preciso, sin embargo, precisar cuál es el punto de vista formal bajo el cual interviene la bienaventuranza al comienzo de la *II.ª Pars*. Nada mejor para aclararlo que una comparación entre dos citas de un mismo versículo de la primera carta de San Juan en dos artículos de la *I.ª Pars* y de la *I.ª-II^ae*, cuya construcción es paralela. En 1, q 12, a 1, Sto. Tomás quiere demostrar que la visión beatífica es posible a la inteligencia del ser racional; se trata de un problema psicológico de capacidad intelectual; el Doctor Angélico cita en *sed contra* 1 Ioh 3, 2: *Videbimus eum sicuti est.* En 1-2 q 3 a 8 tiene que probar que la única bienaventuranza verdadera para el hombre es la visión beatífica; se trata de un problema de ética; se expone el sentido y el fin de la actividad humana; Sto. Tomás cita en el *sed contra* el mismo texto, pero esta vez le completa: *Cum apparuerit, similes ei erimus et videbimus eum sicuti est.* El objeto es el mismo: Dios; idéntica también la operación intelectual: le veremos. Pero se puntualiza la referencia personal: seremos semejantes a él, es decir, seremos transformados a semejanza suya, obraremos como él, es decir, nuestro conocimiento y nuestro amor estarán a nivel suyo y nuestra bienaventuranza consistirá en la operación libre y espontánea que nos llevará hacia El [7].

---

7. El cuerpo del artículo en los dos textos que comparamos es parcialmente el mismo: en ambos casos la argumentación se apoya en el deseo natural de conocer; sin embargo, conviene apuntar un matiz. En 1 q 12 a 1 planteaba la cuestión de la *posibilidad* de la visión beatífica

Esto en términos técnicos quiere decir que en la *II.ª Pars* se considera la bienaventuranza principal bajo el aspecto de la ejemplaridad. La bienaventuranza es considerada como la perfección última de ese *dominium actus* en el cual el prólogo ve la realización dinámica de la Imagen de Dios. Queda así abierta una perspectiva sobre la que desearíamos insistir; la exactitud de la misma se pondrá de manifiesto en los análisis que haremos seguidamente. Al apoyarse en el tema de la ejemplaridad, Sto. Tomás pone toda su investigación moral bajo el signo de la libertad espiritual por la cual el hombre se une a Dios en perfección. Efectivamente, la relación de ejemplaridad alcanza su punto culminante cuando el hombre ordena su acto como Dios ordena el suyo; esto tiene lugar plenamente en la visión beatífica, la cual nos comunica el objeto que mueve nuestro conocimiento y nuestro amor a una actividad total. Ese objeto es Dios mismo y realmente conocemos y amamos a Dios como El se conoce y se ama. Desde el punto de vista del método en teología moral, fluye inmediatamente la consecuencia: precisamente partiendo de esta bienaventuranza, acto perfecto del ser en la plenitud de la Imagen, puede ordenarse y alcanzar todo su contenido el estudio de los actos humanos; éstos jalonan la adquisición progresiva de la bienaventuranza y son en cada instante como las primicias de la plenitud hacia la cual conducen.

Estos pocos datos básicos nos permitirán abordar el plan de estas cuestiones acerca de la bienaventuranza, que servirán para confirmarlos.

Plan del estudio

Santo Tomás divide en dos secciones su estudio sobre la bienaventuranza:

Primo considerandum occurrit de ultimo fine vitae huma-

---

y Sto. Tomás afirmaba que una imposibilidad absoluta era contraria al deseo natural; encontrábamos la famosa fórmula *remanebit inane desiderium naturae.* Aquí no se trata de la posibilidad sino del hecho. Ahora bien, cabe destacar que toda la argumentación de Sto. Tomás se basa en la idea de la bienaventuranza *perfecta;* no es cuestión de la frustración del deseo, como quiera que la inteligencia no ha llegado a la visión. Matiz de expresión que nos parece modificar el contenido de la prueba: en la *Iª Pars* se trataba de una prueba apodíctica que recaía sobre una realidad metafísica; aquí se trata de una manifestación de la *verdad revelada* mediante esta argumentación de conveniencia de la que habla con frecuencia la *Suma contra Gentes.* Al comparar los dos textos pretendíamos sobre todo que resaltara el valor simbólico de la modificación del *sed contra.*

nae; et deinde de his per quae homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare; ex fine enim oportet accipere rationes eorum quae ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanae vitae ponitur esse beatitudo, oportet primo considerare de ultimo fine in communi; deinde de beatitudine [8].

Después de lo que hemos dicho del prólogo de la *II.ª Pars,* centrado en torno a la perspectiva de ejemplaridad, y lo que acabamos de decir sobre el sentido personal del estudio de la bienaventuranza, acaso sea necesario justificar este texto y la perspectiva que abre, dominada por el tema de la finalidad. Sto. Tomás atiende aquí realmente a considerar el fin último y lo hace de manera completamente general, precisando que la bienaventuranza no es sino el nombre concreto del fin último. No hay en esto contradicción alguna con lo que precede; Sto. Tomás se limita a subrayar aquí una perspectiva complementaria de la precedente: el acto de una criatura, aunque se realice a semejanza de la actividad espiritual de Dios, no puede ser considerado correctamente sino en su ordenación a Dios; en una palabra: los temas de la ejemplaridad y de la finalidad van unidos. Al conceder al primero la primacía en el punto de partida, Sto. Tomás no quiere descuidar el segundo; en cierto modo todo el equilibrio de la teología moral y la apreciación exacta del voluntario humano dependen de la unión de esos dos temas y del respeto de sus órdenes respectivos.

La cuestión 1 tiene, pues, por objeto trazar las grandes líneas de una teoría de la finalidad de la actividad humana y deducir la existencia de un fin último que la oriente. Desde el punto de vista del conjunto de la *Suma,* el texto más importante es sin duda el que cierra la cuestión y en el que Sto. Tomás distingue dos sentidos de la palabra *finis:*

Finis dupliciter dicitur, scilicet cuius, et quo: idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illus rei [9].

Evidentemente estos dos sentidos dicen conexión entre sí y prácticamente no pueden ser considerados de una manera absolutamente independiente; hay que respetar, sin embargo, su carácter específico: Dios es nuestro fin y, desde otro punto de vista, el acto por el que conocemos y amamos a Dios es también nuestro fin. Ahora bien, en la *II.ª Pars* este segundo punto de vista es claramente predominante, porque sintetiza justamente los temas de

8. 1-2 q 1 pról.
9. 1-2 q 1 a 8.

la ejemplaridad y de la finalidad: manifiesta el fin último bajo el aspecto subjetivo, personal; y, según este punto de vista, el fin último es el acto en el que se realiza la semejanza activa con Dios. Toda la teología moral, objetivamente finalizada por Dios en sí mismo, logra, sin embargo, su unidad gracias al acto por el cual conocemos y amamos a Dios; acto que es nuestro fin porque completa la semejanza: *similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est*. Por tanto esta cuestión 1 tiene por objeto la búsqueda de la bienaventuranza en la línea del *finis quo*.

Las cuestiones 2-4 deben ser consideradas conjuntamente porque precisan el carácter concreto de la bienaventuranza. Primeramente Sto. Tomás se sitúa en la línea de la finalidad objetiva *(finis cuius)*, a fin de destacar que sólo Dios puede ser principio de nuestra bienaventuranza; una dialéctica negativa, cuya principal fuente de inspiración parece ser Boecio, elimina progresivamente del campo de la bienaventuranza todos los bienes creados, para concluir al fin del análisis: *in solo Deo beatitudo hominis consistit* [10]. Esta primera etapa tiene, pues, por objeto valorar solamente la Bondad divina como fuente de la felicidad definitiva del hombre. A partir de ahí, ya puede volver al plano del acto humano, que constituye el objeto de la cuestión 3, central en el conjunto del estudio, y que determina la naturaleza de la bienaventuranza *(finis quo): quid sit beatitudo*. En ella Sto. Tomás deja bien sentado que la bienaventuranza es la operación más perfecta del hombre, el culmen de su actividad espiritual más pura. Hemos de volver sobre esta cuestión. Pero en una consideración de la totalidad del plan, hay que procurar no separarla de la siguiente, que determina todo el contexto concreto de la bienaventuranza: *de his quae exiguntur ad beatitudinem*. Quizá sea útil insistir sobre este punto para captar el pensamiento de Sto. Tomás en su equilibrio; la dialéctica negativa de la cuestión 2 prepara al espíritu para apreciar con precisión y rigor en qué consiste exactamente la bienaventuranza: en la operación del entendimiento cuyo objeto inmediato es Dios; esto es fruto de la cuestión 3. Pero los datos valorados en la cuestión 4 compensan y completan lo que pudiera haber en esa definición de exclusivamente intelectualista o descarnado. Son, por otra parte, datos cuidadosamente jerarquizados; Sto. Tomás señala ante todo lo que necesariamente acompaña a la bienaventuranza, tan vinculado a ella, dice, como el calor al fuego: es el de-

---

10. 1-2 q 3 a 8. Sobre toda esta cuestión, y sobre el problema general de la Bienaventuranza no podemos menos de remitir a la magistral obra del P. RAMÍREZ, *De hominis Beatitudine tractatus theologicus* (Madrid 1942-1947).

leite, que él llama también gozo y que consiste en último término en el reposo de la voluntad en el objeto amado cuando éste es plenamente poseído por la inteligencia [11]. Luego nos habla de los dos grandes factores que, sin pertenecer a la esencia de la bienaventuranza o a su secuela necesaria, son, sin embargo, el remate de su perfección completa: la bienaventuranza corporal, que culmina la perfección de la persona humana, y la compañía de los santos en la que se perfecciona la caridad [12].

Total: la bienaventuranza se nos presenta verdaderamente como la cumbre de la vida humana: su objeto no es otro que Dios; su acto, definido con toda precisión, es la operación perfecta de la inteligencia, la cual lleva consigo la perfección última de todas las tendencias del ser personal y social. No es extraño que de ella dependa la elaboración de la teología moral, ya que ésta puede definirse por el título de la cuestión 5: *de adeptione beatitudinis:* después de haber estudiado la bienaventuranza, el Angélico propone los principios del proceso moral a través del cual el hombre llega a ella. De este modo la cuestión 5 constituye el prólogo inmediato a la *I.ª-II^ae*, que comienza inmediatamente después con el estudio del voluntario, es decir, del acto libre. La cuestión 5 sitúa la actividad humana de una doble manera: en la perspectiva de un desarrollo progresivo, al introducir el tema del sobrenatural y del mérito; en la perspectiva de una relación actual y presente, al subrayar la relación de ejemplaridad que todo acto humano guarda con la bienaventuranza.

El análisis del plan de Sto. Tomás nos manifiesta por tanto claramente que la bienaventuranza es verdaderamente la clave del arco de la teología moral: efectivamente, conjuga de manera perfecta, definitiva, la ejemplaridad y la finalidad divinas y la actividad del voluntario humano. Unas cuantas notas más detalladas sobre la naturaleza de la bienaventuranza, operación plenamente inmanente y personal, y sobre la adquisición de la misma, nos ayudarán más aún a captar esta luz esencial.

Carácter inmanente y personal de la Bienaventuranza

Para definir la bienaventuranza Sto. Tomás se refiere a la noción de vida eterna según San Juan:

> Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum uum [13].

11. 1-2 q 4 a 1.
12. 1-2 q 4 a 5-8.
13. Ioh 17, 3.

Haría falta un estudio completo sobre el papel que juega este versículo en el pensamiento de Sto. Tomás [14]; nosotros vemos en él un texto fundamental que ilumina el conjunto de la doctrina tomista y manifiesta mejor que ningún otro la actividad profunda del alma del Doctor Angélico, apasionado por el conocimiento de Dios. En lo que atañe a la doctrina concreta que traemos entre manos, este texto hace a Sto. Tomás las siguientes aportaciones: formula el fin del hombre en términos vitales; identifica la vida con el conocimiento de Dios. Estos dos datos se transforman en otras dos cuestiones: ¿qué significa la identidad fin = vida? Si, como en buena escolástica hace Sto. Tomás, se entiende el conocimiento desde un punto de vista puramente intelectual, ¿qué lugar corresponde a la voluntad en la bienaventuranza? No vamos a extendernos aquí sobre la segunda cuestión, porque no se refiere directamente a nuestro estudio actual. Nos limitaremos a advertir brevemente el sentido de la solución de Sto. Tomás. Ya al subrayar el contenido de la cuestión 4, que hacía del reposo de la voluntad en el objeto poseído un adjunto necesario de la bienaventuranza intelectual, veíamos que era necesario no separar los dos componentes en cuestión. Cuando Sto. Tomás en la cuestión 3 se propone por vez primera la cuestión, sitúa en la bienaventuranza, el uno respecto al otro, al acto de inteligencia y al acto de voluntad, como la esencia y el acidente propio [15]. Ambos modos de expresarse acentúan la unidad de las facultades humanas en la operación beatífica y apuntan igualmente que estas facultades actúan en su orden natural: la inteligencia aprehende y por eso su acto es *esencial;* el amor es reposo en Dios conocido. Creemos que todo planteamiento del problema que tienda a separar los dos términos o a oponerlos como los dos extremos de una alternativa, es evidentemente falso. El verdadero problema es delimitar la función propia de cada facultad espiritual y ordenar, una respecto de la otra, estas dos funciones. Sea de esto lo que se quiera, puede ser útil advertir que Sto. Tomás para adoptar esta actitud no se ha dejado influir por el intelectualismo de Aristóteles; él mismo nota que el

---

14. Quizá el artículo del P. COLUNGA, *La vida eterna en S. Juan según los comentarios de San Alberto y de Santo Tomás,* en "Ciencia Tomista", 65 (1943) 121-143, sea el estudio que desearíamos. No nos es accesible y sólo le conocemos por la breve recensión de B.Th. VII, 128 (169). [Estudia en líneas generales la *vida* en S. Juan. Por lo que se refiere a este versículo concreto, Colunga afirma que "la exposición de Sto. Tomás es en este pasaje inferior a la de su maestro, pues se deja llevar demasiado de S. Hilario, que en todas partes busca argumentos para deshacer los errores arrianos", p. 134].

15. 1-2 q 3 a 4.

Estagirita no ha madurado esta relación entendimiento-voluntad en el estudio que hace de la Bienaventuranza en el libro X de la Etica [16]. La precisión técnica dada por Sto. Tomás a la definición de esta relación es netamente original del Doctor Angélico.

Por el contrario, Sto. Tomás se refiere deliberadamente a Aristóteles al analizar la relación entre bienaventuranza, operación, fin último y vida eterna, es decir, al responder a la primera cuestión que le planteaba el texto de San Juan. En efecto, sobre este punto concreto, los análisis realizados en la Metafísica y en la Etica son, a juicio de Sto. Tomás, definitivos y susceptibles de demostrar cómo la bienaventuranza es la operación perfectamente inmanente y personal del hombre. Especialmente el artículo 2 de la cuestión 3 nos informa a este respecto.

Con motivo de la primera objeción, Sto. Tomás expone sus preferencias por la acepción de la noción de vida, que es la más próxima a la noción de operación, lo cual permite entender el texto de San Juan de todo el dinamismo vital [17]. Pero donde se establece la correspondencia fundamental entre la bienaventuranza y la operación espiritual en toda su plenitud es en el cuerpo del artículo. Aquí es donde el Angélico recurre a Aristóteles; si utiliza aquí la teoría aristotélica de la operación aplicándola al caso de la bienaventuranza eterna es porque aquélla traduce sin duda con justeza y sobriedad algunos datos primarios de la experiencia humana susceptibles de ser interpretados analógicamente. Esta teoría se desarrolla de la manera siguiente: arranca de la noción de acto, noción simple anterior a todo proceso discursivo de la razón, y que más bien necesita ser situada que definida. Ya Aristóteles escribía a este propósito: «No es preciso buscar definición a todas las cosas, sino que a veces hay que contentarse con captar la analogía» [18]; y Sto. Tomás comenta este principio, que excluye todo racionalismo:

---

16. 1-2 q 4 a 2.

17. La objeción arranca del texto de San Pablo: *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam* (Rom 6, 22). Sto. Tomás deduce de ahí que la noción de vida pertenece más al ámbito del *ipsum esse* que al de la operación. La respuesta concede este primer sentido pero añade: *Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitae in actum reducitur; et sic nominamus vitam activam, vel contemplativam, vel voluptuosam. Et hoc modo vita aeterna dicitur ultimus finis. Quod patet per hoc quod dicitur,* Ioh 17, 3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum* (1-2 q 3 a 2 ad 1). Convendría comparar este texto con el comentario a esas palabras de San Juan en *In Ioh.* cap. XVII, 1. 1, n.º 2186.

18. *Met.* l. 6, 1048, b1.

> Prima simplicia definiri non possunt, cum non sit in definitionibus abire in infinitum. Actus autem est de primis simplicibus; unde definiri non potest [19].

Hay una primacía del ser en su presencia dinámica, a la que corresponde, en el orden del conocimiento, la primacía de la afirmación de lo verdadero; estamos aquí en el terreno de los primeros conceptos; el término griego ἐνέργεια y su correspondiente español *dinamismo* pueden sugerir el contenido de esta noción primitiva del acto. Ahora bien, insistiendo en esta misma línea, se llega a la noción complementaria de *acto último,* de la operación como perfección del ser, que Sto. Tomás utiliza en el artículo 2 de esta cuestión:

> Est beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu: nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis; unde et actus secundus a Philosopho nominatur: nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est quod in aliis quoque rebus res unaquaeque dicitur esse propter suam operationem. Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse [20].

El concepto de operación como acto último es característico de los seres contingentes, que no son, por su mismo ser, puro dinamismo activo, pura actualidad, y cuya realidad posee poderes de acción aún vírgenes: el ser no está en acto último sino cuando actúa realmente con todas sus posibilidades; el acto último supone evidentemente una concentración de fuerzas puestas en tensión y la nobleza del objeto que determina la acción; en el límite de la operación suprema está la bienaventuranza.

Con el fin de precisarlo un poco, debemos expresar de modo más riguroso lo que nosotros llamamos «concentración» de fuerzas. Esta fórmula quiere traducir la insistencia de Sto. Tomás sobre el carácter perfectamente inmanente, y por tanto absolutamente propio de la persona, que tiene la bienaventuranza. Una distinción, tomada del IX libro de los Metafísicos, explica el pensamiento del Doctor Angélico [21]. La experiencia prueba que hay dos tipos de operaciones: una tiene en sí misma su fin, así para la

---

19. *In IX Met.* l. 5, n.º 1826.
20. 1-2 q 3 a 2.
21. Cfr. *ibídem,* sol. ad 3. Explicamos este texto recurriendo a la lección más explícita del comentario a la Metafísica.

potentia visiva ver; otra está ordenada a la producción de un término; además de la *operatio* hay un *operatum*. Una y otra operación tienen razón de fin respecto de la potencia que actúa, pero de manera diversa. Cuando no hay término producido, la sola operación es el fin a que estaba ordenada la fuerza: ésta se realiza en la pura actividad. Cuando hay un término, la operación también es fin, pero en y por el término producido: éste expresa y realiza la acción y, en este último caso, no se puede decir que la acción sea pura y simplemente la perfección del agente, puesto que hay un término que de algún modo hace de mediador entre ambos. Por tanto, desde el punto de vista del agente este tipo de acción es imperfecto, ya que se orienta hacia el exterior en lugar de terminarse en sí misma y contribuir así con todos sus elementos a la perfección del agente. De ahí resulta que la esencia de la bienaventuranza no puede consistir en esa acción productiva, sino tan sólo en la acción inmanente:

> Quando non est aliquod opus operatum praeter actionem potentiae, tunc actio existit in agente ut perfectio eius, et non transit in aliquid exterius perficiendum; sicut visio est in vidente ut perfectio eius, et speculatio in speculante, et vita in anima, ut per vitam intelligamus opera vitae. Unde manifestum est quod etiam felicitas in tali operatione consistit, quae est in operante, non quae transit in rem exteriorem, cum felicitas sit bonum felicis et perfectio eius. Est enim aliqua vita felicis, scilicet vita perfecta eius [22].

Esta distinción tan simple entre dos tipos de operación manifiesta claramente cuál es la que perfecciona al hombre y tiene para él algo más que un valor de expresión momentánea o de pasatiempo: el hombre llega a la cumbre de su perfección en la actividad pura; la actividad misma es su perfección y en ella se realiza la vida beatífica. Acción pura es acción inmanente, *aliquid in ipso existens*, y por tanto operación espiritual: se trata de conocer y de amar. La significación última de la vida es de orden espiritual, comprende la inteligencia y el amor.

Como se ve, se ha desarrollado el pensamiento de Aristóteles con toda fidelidad, yendo del acto en general a la operación como acto último y dando la preferencia a la operación puramente inmanente, que tiene su fin en sí misma. Al término de este proceso pone el Angélico la bienaventuranza final de las criaturas espirituales; la bienaventuranza es el grado supremo de la operación inmanente: en ella la vida interior del hombre queda inmediata-

---

22. *In IX Met.* l. 8, n.º 1865.

mente definida y puesta en acto por el objeto totalmente inteligible y amable: Dios. Es preciso recordar aquí las especulaciones de la *I.ª Pars,* singularmente los artículos de la cuestión 12 en los que Santo Tomás afirmaba que la visión de Dios tiene lugar directamente, sin que medie ninguna especie creada [23]: no hay siquiera ese *operatum* del espíritu, ese verbo mental fruto de la actividad intelectual que constituye también un medio entre el acto y su objeto. En la visión el encuentro es absolutamente inmediato, o sea, el *intelligere* y el *amare* se realizan en toda su pureza, sin intermediario de ninguna clase. Ello pone de manifiesto la trascendencia de la bienaventuranza, ya que es el único acto en que es total la inmanencia en el agente, el acto más personal en el cual la realización del ser es verdaderamente última. Pero, simultáneamente, esta perfección de inmanencia personal sólo es posible cuando Dios en sí mismo se hace inmediatamente presente a la actividad de su criatura espiritual, comunicándole su esencia sin el menor intermediario. Pueden expresarse estos datos por una aparente paradoja: el ser espiritual nunca está tan fuera de sí como en la bienaventuranza, ya que está inmediatamente unido a Dios, y, sin embargo, nunca su actividad es más inmanente y más personal, puesto que ella es fin para sí misma. Para concluir, diremos que sólo Dios personaliza plena, definitivamente, a la criatura espiritual.

Hemos juzgado necesario insistir sobre esta concepción operante de la bienaventuranza, a fin de exponer cómo en ella se realiza la plenitud dinámica de la Imagen. Ella determina de hecho todo el proceso de la *Suma* en esta *II.ª Pars:* se nos aparece como la ciencia del desarrollo de la actividad humana dentro de una libertad más y más espiritual por una unión cada vez más perfecta con Dios.

Las coordenadas de la actividad humana

A la luz de la bienaventuranza el acto humano en este mundo ofrece a Sto. Tomás dos aspectos fundamentales: es ya, en cierta medida, realización anticipada de la bienaventuranza (he aquí el tema de la *bienaventuranza imperfecta);* y es también una etapa en la adquisición de la bienaventuranza: he aquí el tema del *mérito.* Tales son las dos coordenadas fundamentales del acto humano en la *II.ª Pars.*

El tema de la bienaventuranza imperfecta discurre a lo largo de las cuestiones que estudiamos; constituye una especie de con-

23. 1 q 12 a 2-5.

trapunto que evoca el tema de la bienaventuranza en el marco de la vida temporal. Seguramente Sto. Tomás está aquí influenciado por la doctrina de Aristóteles sobre la felicidad imperfecta, pero ésta se armoniza bien a la postre con el tema cristiano de la Imagen de Dios considerada en sus grados inferiores. Podemos sintetizar esta doctrina en unos cuantos puntos.

En primer lugar, como exponía el texto del prólogo de la *I.ª-II.ae*, todo acto humano en cuanto que procede de la razón y de la voluntad imita al acto de Dios; de este modo constituye una primera realización de la actividad perfecta de la bienaventuranza. La acción misma es bienaventuranza, tanto más cuanto más espiritual sea. Seguidamente, si nos situamos en el plano del objeto, es decir, del conocimiento de Dios, la vida humana de este mundo es una participación de la bienaventuranza, participación que se adapta a la condición temporal del hombre. En lugar de la bienaventuranza eterna, siempre presente, de Dios, en lugar de la bienaventuranza angélica definitiva por un solo acto, la bienaventuranza humana es imperfecta, brevísima, fugaz:

> In hominibus autem, secundum statum praesentis vitae, est ultima perfectio secundum operationem qua homo conjungitur Deo; sed haec operatio nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio intercisione multiplicatur. Et propter hoc in statu praesentis vitae, perfecta beatitudo ab homine haberi non potest [24].

Esta observación es negativa, pero determina toda una orientación positiva en punto a la escala de valores de la vida de acá abajo. Esta tiene sus momentos culminantes en la participación de lo que será la bienaventuranza celestial: *aliqualis summi boni participatio, aliqua similitudo verae beatidudinis, qualiscumque similitudo, vel participatio ipsius* [25]. Concretamente esto anuncia la jerarquía de los estados de vida con que termina la *II.ª Pars*, nos orienta también hacia una justa valoración de la felicidad terrena del cristiano y nos prepara para comprender el sentido de las bienaventuranzas evangélicas [26]. Empieza, pues, a perfilarse un

24. 1-2 q 3 a 2 ad 4.
25. 1-2 q 3 a 6 c; ad 2; q 5 a 3 c; ad 1-3, etc.
26. Sto. Tomás parece haber reducido el espacio dedicado a las Bienaventuranzas en su concepción moral. El papel de las mismas ha sido bien valorado por el P. GUINDON, *Béatitude et théologie morale*, 284-286; para comprenderlo exactamente hay que tener en cuenta el carácter, de algún modo integral, de la bienaventuranza en Sto. Tomás: implica a todo el hombre en la prosecución de su acto esencial. Este es el sentido de la cuestión *de his quae exiguntur ad beatitudinem*. cuyo sentido ha sido bien valorado por el mismo autor.

estatuto equilibrado de vida humana y cristiana que sustituye a la tensión constantemente mantenida hacia la bienaventuranza perfecta del Cielo.

Este primer tema relativo a la vida de este mundo nos hace comprender la primacía de la contemplación en la doctrina de Santo Tomás. Sería, sin embargo, perjudicial separarle del segundo, que destaca más el aspecto temporal, progresivo, económico, de la vida humana: el tema del mérito. Sto. Tomás se ocupa de él sobre todo en la cuestión 5. Tres artículos fundamentales determinan el estatuto del acto humano considerado en su alcance temporal, valorando sucesivamente los dos factores que entran en juego para obtener la bienaventuranza: la ayuda de Dios y la operación personal del hombre.

Un texto pone ante todo el sentido de esta operación en línea de continuidad con las afirmaciones de la *I.ª Pars:*

> Rationalis natura consequi potest beatitudinem, quae est perfectio intellectualis naturae, tamen alio modo quam angeli. Nam angeli consecuti sunt eam statim post principium suae conditionis: homines autem per tempus ad ipsam perveniunt [27].

Los artículos 5 y 6 exponen cómo el hombre no llega por sí solo a la bienaventuranza, sino gracias a la ayuda de Dios; ésta es necesaria tanto para la bienaventuranza en sí misma como para el caminar del hombre hacia ella. Quisiéramos subrayar el sentido de estas afirmaciones y de su armonía con lo que Sto. Tomás nos había dicho ya al hablar de los Angeles o de la Imagen de Dios. El sobrenatural interviene al nivel del dinamismo de la criatura, por tanto de su operación; interviene en la perspectiva de una evolución progresiva. Por tanto hay que entenderle en función del fin sobrenatural ofrecido por Dios, el cual es simultáneamente el término de una actividad y de una historia. Por otra parte, si la ayuda de que se trata es realmente exterior al hombre, *exterius auxilium,* es decir, si no puede ser deducido del análisis formal de su naturaleza, orientada según la perspectiva de la ejemplaridad, debe constituir íntimamente un cuerpo con ella, puesto que se trata de hacerla producir un acto espiritual y personal. Hay que concebir este *auxilium* de tal suerte que se una íntimamente al hombre, cuya capacidad natural refuerza en su marcha hacia la bienaventuranza. Estos diversos datos creemos que jalonan con bastante exactitud el problema del sobrenatural tal como está planteado dentro de las perspectivas de Sto. Tomás. El asunto es de-

27. 1-2 q 5 a 1 ad 1; cfr. *supra,* p. 167 y p. 178.

masiado importante y volveremos sobre él [28]; de momento queda sugerido un camino de investigación en continuidad con los principios propuestos en la *I.ª Pars.*

Por lo demás hay que advertir que estas orientaciones acerca del sobrenatural no solamente no perjudican en modo alguno a la concepción de una operación realmente personal, sino que ayudan a fundamentarla. En el artículo 6 Sto. Tomás expone cómo sólo Dios puede ser la fuente de esta ayuda sobrenatural:

> Ipsum ultimum finem consequitur homo per ipsum primum agentem, qui est Deus.

Sólo una acción que proviene de la causa primera puede formar verdadero cuerpo con la acción humana, de tal suerte que la eleve a su término último sin desnaturalizarla o despersonalizarla. Se nos sugiere aquí una visión extraordinariamente profunda del misterio del concurso divino, natural y sobrenatural: la acción de Dios, cualquiera que sea el nivel en que se encuentre la criatura espiritual, siempre se ordena a su expansión. De este modo se va deduciendo progresivamente la noción del acto meritorio: acto realmente propio del hombre y puesto simultáneamente bajo el influjo del concurso sobrenatural de Dios, que le orienta eficazmente hacia la vida eterna a lo largo de un desenvolvimiento histórico.

Conclusión

La definición de la bienaventuranza como operación perfecta, plenamente inmanente al sujeto que la produce, coloca toda la teología moral de Sto. Tomás bajo el signo de la persona. La expresión *moral personalista* se ha empleado en sentidos demasiado diversos para que la podamos aplicar al tomismo sin puntualizar lo que queremos decir; sin embargo, caracteriza exactamente la moral de Sto. Tomás, si lo que se trata de expresar es que esta moral está centrada en el acto consciente y voluntario, que emana de un sujeto libre. Por eso se distingue de la homilética o de la pastoral; cabría decir que éstas tienen por misión valorar los datos propiamente evangélicos de la moral cristiana, tales como la caridad fraterna o la humildad; deben poner de manifiesto su importancia concreta y suscitar su incorporación a la vida. Su objeto no es elaborar la manera de hacer esta incorporación mediante un comportamiento de conjunto que debe ser consciente y libre,

---

28. Le estudiaremos en nuestro próximo capítulo sobre la Imagen de Dios.

o como hoy se diría justamente, «adulto». Los escollos que acechan a estas dos formas de teología son diametralmente opuestos, debido a que sus objetos son complementarios: la ciencia moral corre el riesgo de quedarse en una ética, equilibrada ciertamente, pero carente de grandeza [29] y privada del hálito cristiano que haría de ella una teología, cargando el acento en el primado de la caridad, la locura de la Cruz, etc. Por su parte, una teología centrada en torno a la parénesis de los valores evangélicos no dista menos del riesgo de abstraerse de los verdaderos problemas de la vida humana, si no se apoya en el conocimiento de las estructuras morales del hombre y no tiende a hacer seres libres en el Espíritu.

Vamos a ver si la teología moral de Sto. Tomás da realmente cabida al Evangelio y si determina las estructuras de un comportamiento esencialmente cristiano [30]. De momento subrayemos la doble relación que dice a Dios el «personalismo» de Sto. Tomás; a propósito de la bienaventuranza, por tanto de la operación cuyo objeto inmediato es Dios, el Doctor Angélico ha destacado el carácter inmanente y personal de la actividad humana; en la bienaventuranza el hombre está doblemente unido a Dios: en primer lugar realiza perfectamente la Imagen de Dios, nunca es más libre y activo que entonces; ya lo hemos dicho: nunca la acción es tan personalmente refleja como en el acto del conocimiento beatífico; y, sin embargo, es en ese preciso momento cuando esa acción está totalmente orientada a Dios: en la bienaventuranza Dios juega en su más alto grado el doble papel de causa ejemplar y de causa final. Es muy importante advertir esto porque es el elemento teológicamente determinante de la moral de Sto. Tomás: ésta no define la persona libre en función de los objetos siempre limitados que son proporcionados a la personalidad humana, sino en función de Dios conocido y amado. Poner la bienaventuranza al principio de la teología moral es admitir que el hombre alcanza su personalidad en función de la vocación divina sobrenatural; ello equivale a exigir en el punto de partida una moral que conjugue en forma unificada los elementos siguientes: una real autonomía, pero orientada a Dios; la inserción de los valores evangélicos revelados por Dios, pero respetando las estructuras naturales de

29. Es posible que haya algo de esto en la *Etica a Nicómaco,* al menos en la perspectiva según la cual se tiende a considerar hoy esta obra. Cfr. la introducción del P. GAUTHIER a su traducción de *l'Etique à Nicomaque,* I (Lovaina 1958), 27-36.

30. Nos limitaremos a intentarlo para la I^a-II^{ae}. En cuanto a la II^a-II^{ae}, sería de desear que se multiplicaran monografías como la del P. GAUTHIER, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et la théologie chrétienne* (París 1951). Con todo véanse las puntualizaciones que hace a esta obra el P. DEMAN, en B.Th. VIII, 343-362.

acción que son creadas por Dios; el llamamiento de la gracia y la inspiración del Espíritu Santo, pero libremente aceptados y seguidos. No puede decirse que el enunciado del problema quede al margen de las verdaderas exigencias de la moral.

Un último dato debe quedar a salvo: el pecado y la Redención, porque los verdaderos valores morales nos han sido revelados en el marco de la «economía» y porque la vida moral se inserta en un marco histórico bien definido. Sto. Tomás no pone su teología moral bajo el signo del pecado original; cabría pensar que después de haber establecido la economía de la creación primera, estudiaría el pecado de Adán y su inserción moral en la historia sagrada. Otros así lo hicieron. La tradición de las *Sentencias* es aquí manifiesta: la hallamos no sólo en los Comentarios, sino en obras como la *Suma* de Alejandro de Hales o el *Breviloquium* de San Buenaventura: al libro o a la parte consagrada a la creación del primer hombre sigue inmediatamente un análisis apretado del pecado, tanto original como actual; hasta después de la Encarnación no se habla de la ley (incluso de la mosaica) y de la gracia. Bástenos dejar aquí constancia de una actitud distinta de la de Santo Tomás; a lo largo de este capítulo volveremos sobre una y otra. Podemos simplemente notar una vez más que la construcción de Sto. Tomás en la *II.ª Pars* guarda perfecta continuidad con la de la *I.ª* Allí como aquí el tema de la bienaventuranza se impone al tema histórico: ambos se identifican en la teología de los Angeles y en la de la creación primera. El pecado los bifurca; pero Santo Tomás no vacila en mantener la línea trazada por la bienaventuranza. Quizá tengamos aquí la expresión de un auténtico optimismo cristiano: el pecado puede modificar el ejercicio de un comportamiento y el equilibrio de los valores que le asegurarían su contenido moral integral; pero no destruye la llamada de Dios, las estructuras de la naturaleza; y por otra parte, la Redención de Cristo, gravitando desde el Protoevangelio, ¿no es una invitación a elaborar la teología del hombre redimido con un equilibrio fundamental? Simples sugerencias que el examen más concreto de la *I.ª II.ae* quizá nos ayude a profundizar.

§ 2

Naturaleza y sentido de la actividad humana

La perspectiva moral trazada por Sto. Tomás a renglón seguido de su análisis de la bienaventuranza está por completo dominada por el acto humano, considerado como realización incoada de esta bienaventuranza y a la vez como una etapa en la evolución

personal y temporal que conduce a ella. Ciertamente, si mantenemos aquí el principio doctrinal de toda la *II.ª Pars,* no por eso conocemos ya su desarrollo al detalle; éste no puede inferirse del principio como una conclusión de un silogismo. Pero vemos con claridad cuál es la meta de nuestro estudio: ¿cuál es la organización teológica de la *IIª Pars*? ¿Cómo se las ha arreglado Sto. Tomás para agrupar y dividir la materia moral de suerte que se respeten los múltiples aspectos que ésta ofrece y que, sin embargo, todo esté ordenado a subrayar la vinculación del acto humano con la bienaventuranza?

Para comprender la actitud adoptada por el Doctor Angélico disponemos, ante todo, de un monumental prólogo a la cuestión 6. A pesar de su amplitud, citaremos su texto completo, porque en él tenemos las claves de la concepción moral de Santo Tomás.

> Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali; secundo vero in particulari.
>
> Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis; secundo de principiis eorum.
>
> Humanorum autem actuum quidam sunt homini proprii; quidam autem sunt homini et aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus qui sunt proprie humani, quam actus qui sunt homini aliisque animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus qui sunt proprii hominis; secundo de actibus qui sunt homini aliisque animalibus comunes, qui dicuntur animae passiones.
>
> Circa primum duo consideranda occurrunt: primo de conditione humanorum actum; secundo de distinctione eorum. Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis, oportet considerare de actibus inquantum sunt voluntarii; primo ergo considerandum est de voluntario et involuntario in communi; secundo de actibus qui sunt voluntarii quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut inmediate ipsius voluntatis existentes; tertio de actibus qui sunt voluntarii quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis.

Este texto fundamental nos ofrece una tras otra cinco distinciones. Eliminaremos inmediatamente la primera, que divide la moral en general y especial y corresponde a la división *I.ª-IIæ* y *II.ª-IIæ*; no es que no tenga importancia y no ofrezca un aspecto de la organización tomista, sino porque naturalmente la consideración *in universali* es la que nos ha de dar las grandes líneas de solución a la cuestión de organización que nos planteamos.

Distingue, pues, Sto. Tomás:

— Los actos y los principios de los actos (un vistazo a los prólogos de las cuestiones 49 y 90 nos indica que Sto. Tomás entiende por el término *principios* los diversos factores personales o externos que concurren a la posición de un acto).

— Los actos propiamente humanos, es decir, espirituales, y las pasiones del alma, o sea, los actos que emanan de la sensibilidad humana. El dominio de lo sensible es de suyo común a todos los animales, incluido el hombre. El dominio espiritual es propio del hombre; los actos que le atañen están más inmediatamente vinculados a la bienaventuranza: de ellos tratará en primer lugar.

— El estudio de los actos humanos se divide en *conditio* y *distinctio*. La distinción siguiente nos explica en seguida el sentido de la *conditio*. El prólogo a la cuestión 18 nos informa sobre la *distinctio:* ésta se desdobla en estudio del valor moral de un acto y estudio de su valor meritorio.

— Lo que especifica la *conditio* de un acto es su aspecto voluntario. Sin duda hay que tomar este término *conditio* en el doble sentido de poner activamente el acto y situarle. En todo caso, el voluntario unifica toda la *conditio,* y los diversos movimientos que constituyen un acto completo están clasificados con relación a la voluntad: el acto voluntario en general; luego vienen los actos elícitos e imperados, o sea, lo que el prólogo a la cuestión 8 llama actos voluntarios *in speciali.*

Evidentemente hay motivo para preguntarse cómo se explica esta progresión bien ordenada, al término de la cual el voluntario emerge como el principio de la *conditio* del acto. Para comprenderlo no vendrá mal detenernos un poco para hacer algo de luz sobre la historia literaria y doctrinal de esta parte de la *Suma.*

Las citas

Una simple ojeada a las cuestiones 6 y 7 que tratan del voluntario en general pone de manifiesto la constante referencia a una triple fuente; Sto. Tomás se apoya evidentemente, para hilvanar

su estudio, en el libro III de la Etica de Aristóteles, en el tratado *De Natura hominis,* que él atribuye a Gregorio Niseno, pero que en realidad es de Nemesio de Emesa, y finalmente en el *De Fide orthodoxa* de San Juan Damasceno. Por lo demás estas tres fuentes se reducen de hecho a una, por cuanto en la cuestión del voluntario de que se ocupa aquí Sto. Tomás los tres textos están unidos por indudables parentescos literarios: el *De Natura hominis* se inspira ampliamente en la letra misma de Aristóteles sobre este punto [31], y por otra parte, la compilación del Damasceno debe mucho a Nemesio en lo relativo a su antropología teológica [32]. Además es muy probable que Sto. Tomás recogiera de San Alberto Magno la indicación de estas tres referencias conjugadas: los tres autores en cuestión aparecen igualmente reunidos en la *Summa de Bono* de este doctor en lo relativo al problema del voluntario [33]. Un poco más adelante veremos el partido que ha sacado Santo Tomás de los datos que le ofrecía esta triple fuente.

---

31. Este parentesco literario ha sido bien demostrado por DOMANSKY en su obra *Die Psychologie des Nemesius* (Munich Westf. 1900) que hasta la fecha quizá sea la obra más satisfactoria sobre el obispo de Emesa. Véanse págs. 132 ss.

32. El hecho es evidente y ha sido estudiado, por lo que se refiere al texto griego, por I. BURCKHARD, *Die Auszüge Nemesios bei Johannes von Damaskus* (Viena, Eranos 1909). ¿Se daban cuenta de ello los lectores de la Edad Media? Para responder a esta pregunta haría falta estar seguros de que un San Alberto o un Santo Tomás leyeron a los dos autores en la traducción que de uno y otro hizo Burgundio de Pisa. De hecho, hemos verificado el texto de las citas de Nemesio en la *Summa de Bono, Opera omnia,* XXVIII (Munich Westf. 1951) y las hemos hallado siempre conformes al texto de Burgundio, *Jahrberichte des Karl-Ludwig Gymnasiums* (Viena 1888-1910, ed. I. Burckhard). Desgraciadamente no sucede otro tanto en la *Suma* de Sto. Tomás; hemos examinado especialmente las citas explícitas del *De Natura hominis,* donde no hay textos paralelos de San Juan Damasceno, a fin de verificar las citas probablemente directas: en 1-2 q 13 a 1-2; q 14 a 1-4 las citas corresponden *literalmente* a la versión de Burgundio; en 1-2 q 41 a 4 arg. 3 Sto. Tomás cita a Nemesio más bien que al Damasceno, pero la cita no es *ad litteram:* en lugar de *perpetrato* (Burgundio) o de *facto* (versión de Alfano de Salerno) tenemos *iam commisso, iam facto.* En 1-2 q 46 a 2 arg 1 Sto. Tomás para designar la cólera emplea *armigera potentiae* en lugar de *vindex desiderii* (Burgundio) o *deserviens rationali* (Alfano). ¿A qué es debido eso? En todo caso no se ve cómo Telfer puede afirmar que Alberto Magno sigue a Alfano y Sto. Tomás a Burgundio. *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Nemesa* (ed. William Telfer Londres 1955) 218.

33. Tra. I, *De Bono,* q. IV, *de bono virtutis politicae,* art. 3 y 4. La comparación del trabajo de San Alberto con el de Sto. Tomás pone de relieve la originalidad del Doctor Angélico. A partir del pasaje a que nos referimos, la obra de San Alberto sigue bastante de cerca el libro III de la Etica, ensayando una transposición cristiana de la misma. Sto. Tomás

Por otra parte no se trata de una referencia ocasional; es sabido que en las cuestiones 13 y 14 que se ocupan del problema capital eleccion-consejo, Sto. Tomás se refiere también a los mismos autores; San Juan Damasceno es menos citado porque es bastante breve en este punto y depende estrechamente de Nemesio, pero Sto. Tomás parece orientar su reflexión con la ayuda de Aristóteles y de los capítulos XXXII y XXXIII del *De Natura hominis* [34]. Un tercer grupo de citas se nos da en el estudio de las pasiones: aquí el menos citado es Aristóteles porque no hay en la Etica un estudio sistemático de las pasiones; por el contrario, Nemesio y el Damasceno aparecen citados con frecuencia; ya en el estudio de la sensibilidad llevado a cabo en la *I.ª Pars* le habían proporcionado la división fundamental del apetito en irascible y concupiscible [35]. En el tratado de las pasiones, la cuestión relativa a la definición de la pasión está orientada conforme a la definición del Damasceno, y, aunque en el estudio detallado de cada una se advierten otras influencias, en particular la del estoicismo latino, sigue siendo considerable la de Nemesio y el Damasceno [36].

---

maneja las mismas fuentes; creemos demostrar en nuestro estudio que las utiliza de manera muy personal e independiente.

34. Cfr. D. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles* I (Gembloux 1942-1959) 393-424. *La psychologie de l'acte humain chez saint Jean Damascène et les théologiens du XIIIe siècle occidental.* Sin embargo, el método de este estudio nos ha decepcionado un poco: el autor comienza su investigación, en lo que concierne a Sto. Tomás, con la cuestión 8 de la *Iª-IIªe*; deja, pues, fuera de su estudio las cuestiones sobre el voluntario *in communi* que dan el tono al conjunto y en las cuales el influjo de San Juan Damasceno es claramente más intenso. Además, ¿por qué restringir el estudio al influjo de San Juan Damasceno, siendo que tanto los textos de San Alberto como los de Sto. Tomás utilizan simultáneamente a Aristóteles, Nemesio y el Damasceno? Hemos hecho una síntesis de la que podemos sacar las siguientes conclusiones: cuando Sto. Tomás no cita a la vez a los tres autores, procede en el orden siguiente: Aristóteles, Damasceno, Nemesio; es decir, que para un texto común a dos de ellos o a los tres, Aristóteles es el citado con mayor frecuencia, citando o no citando a los otros. El Damasceno es a veces citado solo, pero eso es cuando tiene un texto equivalente en Nemesio; pero si cita sólo a Nemesio es que éste tiene algo original en relación con el Damasceno. Sobre toda esta cuestión del influjo de Nemesio y del Damasceno en la *Iª-IIªe* existe una obra a la que desgraciadamente no hemos podido recurrir: E. DOBLER, *Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin* (Lucerna 1950).

35. Cfr. I q 81 a 2, sed contra: *Gregorius Nyssenus* (=*Nemesius*) *et Damascenus ponunt duas vires, irascibilem et concupiscibilem, partes appetitus sensitivi.* En una palabra, a la doctrina de la sensibilidad en potencia (*Iª Pars*) responde la doctrina de la sensibilidad en acto (Pasiones, *Iª-IIªe*). Tenemos las dos fuentes principales de este doble estudio.

36. I-2 q 22 a 3: la definición de pasión que prefiere es la del Damasceno.

No vamos a estudiar aquí en qué medida los autores mencionados por Sto. Tomás le han proporcionado realmente las soluciones técnicas a sus problemas; nos importa poco que una determinada definición del miedo o de la tristeza provenga o no de la tradición representada por Aristóteles, Nemesio y San Juan Damasceno. El hecho indudable, para nosotros cargado de consecuencias, es que Sto. Tomás ha asentado algunas claves de su construcción reflexionando sobre los datos de esta tradición. Por eso debemos examinar qué representa esa tradición y lo que Santo Tomás ha tomado de ella.

A este propósito, el mayor interés de Nemesio y de San Juan Damasceno es su falta de originalidad. Parece que estamos ante dos compiladores que representan los temas más constantes en la tradición antropológica de los Padres griegos. Ya hemos dicho que el segundo toma mucho del primero; otra fuente principal suya es el *De Anima* de Máximo el Confesor [37]; por nuestra parte, hemos intentado reconstruir el movimiento interno de los capítulos del *De Fide Orthodoxa* relativos al hombre y hemos tenido que renunciar a ello porque el texto parece discurrir en su mayor parte al ritmo de sus constantes plagios. El estudio doctrinal de Nemesio apenas se ha hecho hasta el presente de manera sistemática y lo deploramos, dada la influencia de su obra en la tradición cristiana posterior. En cuanto podemos juzgar, siquiera provisionalmente, la obra se presenta de la manera siguiente: el capítulo primero, que es el más personal si no el más original, propone el problema antropológico; luego el libro prosigue examinando sucesivamente cinco tipos de distinciones relativas al hombre, halladas en la tradición anterior y presentadas con un gran número de referencias a la historia de las doctrinas; esas distinciones son las siguientes: alma y cuerpo (cap. 2-4); las potencias del alma φανταστικόν, διανοητικόν, μνημονευτικόν (cap. 5-7); las facultades intelectuales independientes del cuerpo: ἐνδιάθετος λόγος καὶ ὁ προσφορικὸς (cap. 13); la función sensible, vinculada a la razón o independiente de ella (aquí es donde pone el principal estudio de las pasiones): τὸ ἄλογον τὸ ἐπιπειθὲς λόγῳ καὶ τό μή κατήκοον (cap. 14-24); finalmente el involuntario y el voluntario, cuyo estudio es bastante prolijo y vuelve en muchos pasajes sobre los análisis anteriores; parece estar centrado en torno a la προαίρεσις e implica exposiciones sobre la suerte, el libre albedrío, los

37. Para el P. GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, en RTAM (1954) 51-100, lo esencial de la psicología del Damasceno está tomado de San Máximo; ahora bien, éste ha leído atentamente a Nemesio: volvemos a encontrar siempre la primera fuente.

temas de la providencia y de la retribución (25-40) [38]. Como se ve, el texto reúne toda una serie de temas, de explicaciones y de divisiones cuya unidad no es evidente, pero cuyo valor de información es para nosotros muy considerable. Si se quiere hallar un hilo conductor en todo esto, quizá haya que insistir sobre dos puntos: por una parte el tema estoico-cristiano del hombre microcosmos y vínculo de unión entre el mundo de la materia y el del espíritu, cuyo origen filosófico hace remontar hasta Posidonio y habría que estudiar cómo se armoniza esta idea con la descripción del hombre que da el Génesis. La segunda idea es que el hombre asegura esa vinculación esencialmente mediante el ejercicio de su libertad: el tema del libre albedrío, ya presente en la koiné filosófica de los primeros siglos después de Cristo, ha sido muy explotado por los pensadores cristianos contra las tendencias gnósticas. Se prueba la realidad de la libertad principalmente poniéndola en relación con el tema del juicio y de la retribución, y, por consiguiente, del mérito de la vida virtuosa; se busca su expresión en la existencia de una verdadera elección. En las perspectivas del Génesis el tema de la libertad está vinculado al de la Imagen de Dios [39].

No podemos detallar más en este estudio los datos generales que mencionamos aquí. Ellos bastan, sin embargo, para caer en la cuenta de que Sto. Tomás ha tenido entre manos una especie de compendio de la antropología cristiana de los griegos y que, reflexionando sobre sus datos, ha ido levantando progresivamente su propia construcción. Esto es lo que vamos a ver ahora.

Primera etapa de la reflexión

Dentro de la perspectiva que acabamos de diseñar, la demostración de la libertad en el *De Veritate* es particularmente interesante. He aquí los primeros elementos:

> Absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet. Ad hoc enim fides astringit, cum sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, iusta poena vel praemium. Ad hoc etiam manifesta indicia inducunt, quibus apparet hominem libere unum eligere et aliud refutare. Ad hoc etiam

---

38. No siempre concuerdan entre sí las numeraciones de las diversas ediciones de Nemesio; por razón de comodidad utilizamos la de Burgundio.

39. Se podrían multiplicar las citas. Invoquemos tan sólo dos textos entre los más antiguos: JUSTINO, *II^a Apol.* 7, sitúa la realidad del libre albedrío dentro de su perspectiva escatológica; TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Adv. Autol.* II, 25-27, en el contexto de un comentario al Génesis. Sería fácil comprobar la permanencia de esta problemática.

evidens ratio coget, quam quidem ad investigationem liberi arbitrii originem sequentes hoc modo procedemus... [40].

Este texto nos presenta tres pruebas en favor de la existencia del libre albedrío: una prueba que depende inmediatamente de la fe; el libre albedrío es necesario para que sea justa la retribución divina; ahora bien, acabamos de ver que éste era uno de los temas de la reflexión clásica; tenemos aquí un componente escatológico de la libertad.

Viene luego el testimonio de los indicios manifiestos. Son tales que Sto. Tomás no nos dice de qué se trata; quizá el texto se aclare si le contrastamos con un pasaje de Nemesio:

> Sint igitur indicia voluntarii, quod omnino consequitur laus aut vituperatio et quod cum delectatione agitur operationes placentes esse operantibus. Involuntarii vero sint indicia, quod dignum fit venia vel misericordia et quod agitur cum afflictione et quod non placet [41].

Los indicios que aquí da el doctor griego son los siguientes: en primer lugar un aspecto temporal del mérito: solamente el voluntario es susceptible de alabanza o de vituperio; luego un componente psicológico: hay actos que se hacen a gusto, otros a disgusto. ¿No pensaría Sto. Tomás en esta doctrina cuando habla de *manifesta indicia?* Lo que induce a pensarlo es el paralelismo doctrinal que existe aquí entre Nemesio y el libro III de la Etica de Aristóteles. La perspectiva de Aristóteles no es directamente la del voluntario o la del libre albedrío, sino la de la vida virtuosa en cuanto que esta expresión implica un juicio de valor. Citamos aquí el comentario de Sto. Tomás que explica la intención del Estagirita:

> Ostendit quod ad praesentem doctrinam considerare pertinet de voluntario et involuntario... Circa primum ponit duas rationes. Quarum prima sumitur ex eo quod est proprium praesenti consideratione quae est de virtutibus. Et concludit quod virtus moralis de qua agitur est circa passiones et operationes, ita scilicet quod in his quae sunt voluntaria circa operationes et passiones, fiunt laudes cum aliquis operatur secundum virtutem et vituperia quando aliquis operatur secundum vitium [42].

---

40. *Ver.* 24, 1.

41. Citamos aquí la traducción de Alfano (ed. Burckhard, Leipzig 1917, 110); el término *indicia,* que hace posible nuestra comparación y que corresponde al griego γνωμόνες, en la versión de Burgundio se traduce por *cognitiones.* ¿Invalidará esto nuestra comparación?

42. *In III Eth.* l. 1, n.º 382-383.

Dentro de esta perspectiva, la vida virtuosa y el esfuerzo moral que lleva siempre consigo, constituyen una prueba en favor de la realidad del voluntario.

El tercer argumento evocado aquí por Sto. Tomás y que ocupa la mayor parte de su estudio depende de la razón. Un análisis de los diversos tipos de movimiento, basado en los tèxtos de Aristóteles, ayuda a determinar la situación exacta del movimiento libre. Pues bien, esta problemática también se emplea en la tradición griega [43].

Este texto del *De Veritate,* con las referencias que en él podemos verificar, es para nosotros precioso, porque nos presenta a Santo Tomás recogiendo temas clásicos en conjunto. Desearíamos insistir aquí en el hecho de que los toma *en conjunto:* tema escatológico del mérito, tema de la vida virtuosa, tema del movimiento regido por la razón. En este sentido este texto manifiesta, a nuestro modo de ver, una primera etapa del pensamiento de Santo Tomás. Efectivamente, creemos que la elaboración de la *I.ª-II.ae* en su estudio del acto consiste justamente en haber delimitado y organizado esta problemática de la libertad. Podemos ya juzgar cómo lo ha hecho.

La problemática del acto humano en la Suma

La manera de elaborar el tema del acto humano estaba indicada en primer lugar por la orientación que el mismo Sto. Tomás había dado a la *I.ª Pars.* Ya hemos visto que quedaba en suspenso el problema de la actividad del hombre respecto de la bienaventuranza, actividad caracterizada por la sucesión temporal. En el punto de partida las dos coordenadas fundamentales eran el aspecto racional y personal del acto humano y su orientación a la bienaventuranza.

Sin embargo, un incidente parece haber inducido a Sto. Tomás a insistir, al estudiar el acto, en su componente voluntario. Aludimos a la condenación en 1270 de unas tesis de inspiración averroísta, que propendían especialmente a reducir el libre albedrío a lo racional y, por consiguiente, a minimizar la autonomía voluntaria. Es sabido que la publicación de esta condenación del carácter puramente pasivo de la libertad supuso una reacción muy viva de Sto. Tomás, quien interrumpió la proyectada continuación de las cuestiones disputadas *de Malo,* para atender a una disputa sobre el libre albedrío en la cual insiste más que en el pasado

43. Por ejemplo, ORÍGENES, *De principiis,* III, 2.

acerca del papel motor de la voluntad [44]. Como se ha notado, no se trata sin duda de un cambio sustancial respecto de sus posiciones anteriores, sino de un cambio de acento: anteriormente éste cargaba más sobre el aspecto racional del libre albedrío. Es muy probable que este incidente haya tenido su repercusión en la presentación de la *I.ª-II*ᵃᵉ; por lo menos ha ayudado al Doctor Angélico a captar lo que, por otra parte, ya estaba latente en las premisas puestas en la *I.ª*: la primacía del voluntario en la consideración del acto humano orientado hacia la bienaventuranza.

Estas reflexiones proyectan una luz nueva sobre su concepción de la Imagen de Dios, interpretada por un texto del Damasceno acerca del libre albedrío al comienzo de la *II.ª Pars*. Deseoso de considerar más especialmente el acto bajo el aspecto personal y libre, el Doctor Angélico vuelve a la tradición griega de la libertad, que no le era desconocida, y a la que ahora va a dar forma definitiva. El tema de la Imagen de Dios subraya la autonomía del acto; el tema de la bienaventuranza valora su referencia escatológica tradicional.

Las dos primeras distinciones del prólogo a la cuestión 6 acusan de algún modo el sello peculiar de Sto. Tomás puesto sobre esta tradición teológica. El Angélico distingue ante todo el acto y los principios de los actos, y es el acto lo primero que quiere estudiar. Dos motivos explican esta disociación: en primer lugar la tesis tomista sobre la primacía del acto, que ya hemos encontrado con frecuencia al estudiar la *I.ª Pars*, principalmente cuando se trata de Dios y de la operación de la criatura espiritual. A juicio del Doctor Angélico, el análisis de la vida moral no debe centrarse primeramente en las tendencias naturales del hombre, en las reglas y obligaciones que son la medida de su actividad, en el temperamento o en el carácter; nosotros añadiríamos que ni siquiera se centra de modo inmediato en las virtudes evangélicas. Todos estos elementos entran en la constitución de un acto humano, pero únicamente el acto tiene ser en realidad; sólo él es concreto y puede, propiamente hablando, tener un valor moral y un contenido meritorio. Sólo el acto es el objeto primero de la reflexión moral, porque sólo en él se realiza de hecho la semejanza dinámica con Dios de que habla el prólogo a la *I.ª-II*ᵃᵉ. Hay aquí en el plano del análisis moral una actitud equivalente a la que en psicología del conocimiento hace que recaiga el acento sobre el juicio: aunque el hombre disponga de múltiples posibilidades de conocimiento, aunque disponga de un arsenal de imágenes y de nociones anteriores a la afirmación, no conoce verdaderamente

44. Cfr. LOTTIN, *o. c.*, t. I, 252-258, *Les fondements de la liberté*.

sino cuando juzga, es decir, cuando su espíritu está actualmente comprometido de cara a la verdad de un ser. El hombre sólo se perfecciona en el acto y en él tiene acceso a la plenitud del ser, que Aristóteles colocaba con razón en la operación [45].

En segundo lugar hay que advertir que la disociación entre el acto y el principio del acto permitirá ampliar considerablemente el estudio de los factores que entran en la constitución de un acto. Para Aristóteles la vida moral es esencialmente la vida virtuosa; para Sto. Tomás es también la vida afectada por el pecado original, la vida inserta en el progreso de la Revelación cristiana, la vida en gracia: ya veremos todos estos componentes estudiados en su lugar propio en el tratado de los principios de los actos que comienza en la cuestión 49. De este modo esa primera distinción que hace Sto. Tomás tiene la doble ventaja de valorar la primacía del acto, lo cual es una verdad a la vez teológica, metafísica y moral, y dejar la puerta abierta a multitud de factores diversos que van a concurrir a la posición del acto concreto. A partir de aquí ya podemos comenzar a comprender en qué sentido y a qué nivel va a introducirse el factor cristiano del análisis moral.

La segunda distinción que hay en el prólogo a la cuestión 6 discrimina el acto propiamente humano, es decir, el que depende inmediatamente de la inteligencia y la voluntad, y las pasiones. No cabe dudar de que late aquí la distinción que hallamos en Nemesio y el Damasceno entre lo *rationale* y lo *irrationale* de la naturaleza humana [46], distinción que alude a la concepción del hombre como microcosmos; podemos comparar, por ejemplo, el texto de Sto. Tomás en el prólogo a la cuestión 6, citado más arriba, con estas líneas de Nemesio:

> Cognitum autem est quoniam et inanimatis communicat et irrationabilium animalium participat vita et rationabilium assumpsit intelligentiam [47].

En el terreno del voluntario, se toma la misma distinción de estos autores cuando oponen involuntario a voluntario. Hay que advertir, sin embargo, que Sto. Tomás invierte el orden de materias que halla en sus fuentes: la progresión de los doctores griegos

45. Tal vez haya que hacer en moral una operación semejante a la *separatio* en metafísica, de la que acaso fuera una simple prolongación: esa operación recaería precisamente sobre la trascendencia del acto respecto de los principios que le constituyen: el acto puede esclarecerse mediante la consideración de los principios, pero ésta no le explica totalmente.

46. Sobre esta distinción cfr. *supra* p. 201. Nemesio la toma de Aristóteles y la prefiere a otras divisiones estoicas (cap. XIV).

47. Cap. I (*ed. c.*, 15).

es ascendente, parte de los elementos comunes al animal y al hombre y estudia sucesivamente el irracional independiente de toda intervención del espíritu, el irracional que obedece a la razón y el racional; lo mismo ocurre con el voluntario. Sto. Tomás, guiado por su problemática fundamental, concede el primer lugar al acto propiamente humano; son efectivamente los temas de la Imagen y de la bienaventuranza los que orientan su estudio: sólo el acto espiritual tiene relación inmediata con el conocimiento perfecto de Dios; él sólo porque, al ser perfectamente voluntario, imita al acto divino. En la decisión espiritual es donde se realiza la asimilación a Dios y la etapa hacia la perfección de la bienaventuranza. Tenemos, pues, una inversión que constituye una afirmación de la primacía de lo espiritual y ordena la multiplicidad de actividades de la sensibilidad bajo la obediencia y la finalidad del espíritu.

De esta suerte las dos primeras distinciones nos ofrecen con claridad la perspectiva dentro de la que Sto. Tomás se va a colocar y que es realmente original; toda la consideración moral se pone bajo el doble signo del acto y del espíritu, dos categorías que la sitúan con exactitud dentro del proceso general de la *Suma*. El Doctor Angélico puede entrar ya en el estudio concreto del acto espiritual, definido y situado de esta manera; este estudio se organiza gracias a las dos últimas distinciones mencionadas en el prólogo a la cuestión 6.

El binomio *conditio-distinctio* permite explotar a fondo la vinculación del voluntario con la retribución, ya se trate del término escatológico o de la sanción social; ya hemos visto que esta vinculación se mencionaba en el *De Veritate* para probar la existencia del libre albedrío. En la *Suma* Sto. Tomás disocia los términos para realizar más a fondo el estudio de cada uno. La *conditio* atañe a la estructura psicológica del acto voluntario, la *distinctio* a su valor objetivo; y, a fin de precisar mejor, Sto. Tomás distingue aún, en el segundo término, el valor moral y el valor meritorio. En resumen: las cuestiones 6-21 se nos presentan en su profunda unidad; se trata de una visión teológica completa del acto partiendo de tres puntos de vista distintos y destinada a valorar plenamente la perspectiva total de la actividad humana, expresión de la Imagen de Dios y etapa hacia la Bienaventuranza.

Conditio

La *conditio* apunta, pues, al acto en su estructura psicológica. La división que hemos visto en último lugar, en el prólogo a la cuestión 6, entre voluntario *in communi* y voluntario *in speciali* manifiesta el punto de vista formal bajo el que Sto. Tomás consi-

dera el acto: en su autonomía personal. Por otra parte, la cita incluida en el *sed contra* del primer artículo lo aclara perfectamente; es una fórmula sintética que resume las exposiciones más amplias de las fuentes utilizadas; su carácter no literal es interesante para nosotros, porque nos da lo que Sto. Tomás ha encontrado de esencial en sus autores: *voluntarium est actus qui est operatio rationalis* [48]. Lo primero que ahí tenemos es la idea de acto como operación; el Angélico la ha hallado en Nemesio; nada tan claro por su parte en el pasaje correspondiente de la Etica. Valora la equivalencia *voluntarium* = *actus*, por razón de la primacía que reconoce en el acto como tal. La *I.ª-II.ae*, al contrario de la *I.ª* en sus cuestiones sobre la voluntad y el libre albedrío, no se sitúa en el plano de los principios naturales de acción, sino en el de la acción misma en su realización. La definición contiene seguidamente el aspecto intelectual del acto, voluntariamente puesto, pero en el marco de una finalidad dada. El Doctor Angélico recoge aquí, de manera menos difusa, la argumentación del *De Veritate*, situando el movimiento voluntario entre los otros tipos de movimiento y caracterizándole por el conocimiento del fin: tema aristotélico, recogido por la tradición griega. En definitiva, el acto voluntario puede ser descrito como un movimiento autónomo hacia un fin conocido. Ambos elementos son esenciales: carácter subjetivo y activo de la determinación hacia tal fin; conocimiento intelectual del mismo fin. Al servirse así de sus fuentes para evidenciar los elementos, a su juicio fundamentales, del voluntario, *inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente* [49], Sto. Tomás puede luego seguirlas más fielmente para hacer conforme a ellas el análisis de los impedimentos del voluntario: violencia, temor, concupiscencia, ignorancia: el orden de los artículos de la *Suma* corresponde al de las consideraciones de Aristóteles, recogidas por Nemesio y San Juan Damasceno; sin embargo, no lo hace sin profundizar sobre ellas transponiéndolas en nombre de las exigencias teológicas. Se trata, antes de entrar en

---

48. Damos a continuación el texto de las exposiciones que aquí condensa Sto. Tomás:

Nemesio: *Quia igitur omne voluntarium in gestione quadam est, sed et quod existimatur involuntarium in gestione quadam est—monstrabitur autem hoc post pauca—quidam autem et vere involuntarium non solum in patiendo sed et in gerendo ponunt, determinandum est prae aliis quid est gestio* (cap. XXVIII, *ed. c.*, 90).

El Damasceno: *Quia vero voluntarium in actu aliquo est, sed et id quod non existimatur involuntarium in actu quodam est, multi autem et quod vere involuntarium est non solum in patiendo, sed et in agendo ponunt; oportet scire quonian actus est operatio* (II, 24, ed. BUYTAERT, 144-145).

49. 1-2 q 6 a 4.

el detalle de las operaciones voluntarias, de precisar los factores que anularían el voluntario en cuanto tal, característica fundamental del acto humano.

La perspectiva general que acabamos de exponer creemos que condiciona íntegramente la reflexión de Sto. Tomás sobre el acto humano, expuesta detalladamente a partir de la cuestión 8. En efecto, una estructura general del voluntario debe completarse con el análisis de los actos voluntarios particulares que concurren a la realización concreta de una actividad humana; por eso Nemesio ponía tanto interés en profundizar sobre la cuestión de la elección. Un análisis semejante constituye el objeto del estudio *de actibus in speciali*. Como alguien ha notado con razón, Santo Tomás no estudia aquí formalmente la sucesión cronológica de los diversos actos humanos voluntarios [50] Estos actos están ordenados y estudiados en función de su dependencia más o menos inmediata de la voluntad motriz; se dice expresamente en el prólogo ya citado de la cuestión 6 y se vuelve a repetir en el de la cuestión 8, la cual determina tres ciclos de actos según el carácter directo o indirecto del ejercicio de la voluntad y según el carácter mediato o inmediato de la presencia del fin [51]. Es inevitable que la cronología juegue su papel, pero no es ella la determinante [52]. La determinación proviene del voluntario; en este sentido las cuestiones 8-17 constituyen el despliegue, la explicación, en el sentido etimológico de esta palabra, del dato básico establecido en el primer artículo de la cuestión 6. Bien lo prueba en particular el problema planteado a propósito de cada uno de esos actos: ¿depende de la voluntad o del entendimiento? La respuesta, aparte de resolver el caso, establece la relación del acto en cuestión con el voluntario como tal.

Por eso mismo, el problema de la *distinctio* está planteado en su justa perspectiva. Es lo que vamos a ver ahora.

Distinctio

La cuestión de la *distinctio* es lo que hoy llamaríamos la cues-

50. LOTTIN, *o. c.*, t. I, 420.

51. Esto se deduce claramente del texto del prólogo a la cuestión 8.

52. Tal vez esto nos explique que la *fruitio* sea uno de los primeros actos estudiados, a pesar de que cronológicamente se halle en el término de la actividad integral. Ciertamente hay alguna *fruitio* desde el momento en que la voluntad apunta a un fin, *fruitio de ultimo fine exspectato* (1-2 q 11 a 1; cfr. a 4). Pero en sentido pleno la *fruitio* es el reposo en el fin y más concretamente en el fin último poseído. Por otra parte, el hecho de fijarse la voluntad en un fin se llama en Sto. Tomás *intentio*, y de todos modos, la *fruitio* parece posterior a ella (1-2 q 11 a 4 ad 3). Ahora bien, Sto. Tomás trata de la *fruitio* antes de ocuparse de la *intentio*.

tión del *valor*. Consiste no solamente en la autonomía del acto; se refiere también a normas objetivas en función de las cuales podemos distinguir el bien y el mal. Como se ve, hemos llegado por fin al punto central de una concepción cristiana de la libertad: responsabilidad frente a los mandamientos de Dios y consiguiente retribución. También aquí Sto. Tomás da muestras de originalidad al distinguir dos aspectos complementarios de una teología del valor, aspectos que ni la tradición anterior ni la escolástica habían distinguido suficientemente. Sto. Tomás trata, pues, en primer lugar de lo que podríamos llamar el grado de ser del acto en sí mismo, es decir, su bondad objetiva o también su significación moral; examina luego la vinculación del acto con el fin último que es la bienaventuranza, o su fin inmediato que es el bien común de la sociedad: es el tema multiforme del mérito o el de la significación social y religiosa del acto. Una vez propuesta la distinción (pero hacía falta dar con ella y su invención pertenece al Doctor Angélico), resulta evidente que esos dos principios son el uno al otro como el principio a la consecuencia: el valor meritorio fluye del valor moral. Se ve por tanto lo bien fundado de los dos capítulos de la *distinctio: quomodo actio humana sit bona vel mala; de his quae consequuntur ad bonitatem vel malitiam humanorum actuum* [53].

En lo que concierne al valor moral, la perspectiva de Santo Tomás está plenamente definida en el primer artículo de la cuestión 18, dedicada a aplicar al acto humano los presupuestos muy generales acerca de la identidad del bien y del ser:

> In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse: bonum enim et ens convertuntur. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex. Unaquaeque res alia habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa.

Todo el problema de la moralidad del acto consiste, pues, en saber si un determinado acto posee efectivamente la plenitud de ser que le es debida, o en otros términos, si constituye al agente en la perfección de su ser segundo; y esto se determina en función de normas objetivas.

> Omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate: inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonita te, et sic dicitur mala.

---

53. q 18-20; q 21.

Se trata de saber si un acto en la coyuntura concreta en la que se halla tiene todas las determinaciones esenciales y accidentales que le otorgan la plenitud de ser requerida. El problema, por tanto, consiste en determinar las normas objetivas de moralidad en función de las cuales se apreciará el valor ontológico de un acto. Este asunto constituye el objeto de un estudio general en la cuestión 18 [54] y, luego, de otro estudio más concreto en lo que atañe al acto interior de la voluntad: cuestión 19, y del acto exterior imperado por la voluntad: cuestión 20. No tenemos por qué entrar aquí en los detalles de estas normas de moralidad ni en el examen de las soluciones que da Sto. Tomás a los problemas cuyo enunciado le proporcionaba la escolástica de su tiempo [55]. Lo que sí tenemos que advertir es que estas normas dependen esencialmente de la inteligencia: determinan la naturaleza del acto, su especificación y, por tanto, su forma y su esencia inteligible; lo hacen en función de datos objetivos que son el objeto de la acción y el fin pretendido. Finalmente se remiten a los juicios de la razón práctica y a los imperativos de la ley, la cual puede hallarse en muchos niveles de inteligibilidad y de obligación. A tono con el texto de Sto. Tomás, nos damos cuenta de que podría introducirse orgánicamente una moral de la ley en el análisis del acto voluntario; la ley, considerada en su sentido más amplio como imperativo racional aplicado a una situación dada, sirve de norma para la acción y cabe definir por relación a ella la esencia del acto y la plenitud de ser que posee.

Santo Tomás, pues, ha sabido trazar el marco del valor moral de un acto. Pero le queda coronar su análisis con el estudio del valor meritorio; ya hemos expuesto por qué éste se presenta en la *Suma* como una consecuencia del valor moral. Conviene, sin embargo, que esta situación epistemológica no nos engañe sobre la importancia teológica de la cuestión. De hecho, en la medida en que un acto humano realizado en este mundo es una etapa hacia la bienaventuranza, lo más importante en él es su valor meritorio. Al concederle su puesto exacto en una teología del acto humano, Santo Tomás no pretende en modo alguno disminuir la importan-

---

54. Esta cuestión está elaborada como la cuestión 6 sobre el voluntario. En primer lugar se determinan las normas fundamentales de la *distinctio:* objeto, circunstancias, fin. Vienen luego diversas cuestiones secundarias y acaban de centrar el problema general de la moralidad. Aquí concretamente es donde Sto. Tomás trata el problema, suscitado por Abelardo, de los actos indiferentes.

55. Remitimos aquí a los artículos dedicados a esta cuestión por D. LOTTIN, *Les éléments de la moralité des actes chez saint Thomas d'Aquin,* en "Rev. Néoscol. de Phil." (1922-1923).

cia de la perspectiva [56]. Una breve ojeada al contenido de la cuestión 21 nos convencerá de ello rápidamente.

El acto voluntario, cuya *conditio* ha descrito y cuyo valor moral ha precisado, recibe un calificativo que le embarca en la dirección de los temas de responsabilidad y retribución: *habet rationem rectitudinis vel peccati* (art. 1); estos términos subrayan la ordenación del acto al fin y el artículo siguiente puede introducir las calificaciones personales de *laudabilis* y de *culpabilis:* en función de lo que *es* el acto, es *imputado* y se sigue la retribución. Santo Tomás considera primero (art. 3) la de la comunidad: pone así un primer escalón para una consideración social del obrar y, por tanto, de una teoría jurídica. Después corresponde el turno a la retribución divina, considerando a Dios como fin último sobrenatural del hombre y a la vez como dueño soberano del universo dentro del cual actúa el hombre: primer jalón de una teología del mérito, sobre la que volverá al final de la *I.ª-IIae* (a. 4).

En una palabra, la cuestión 21 se nos presenta, al fin del análisis del acto humano, como un estudio de su contenido «económico» que corona el conjunto de la investigación. El acto humano queda enmarcado por su relación al hombre mismo, que le produce, por relación a la sociedad dentro de la cual se pone, finalmente por relación a Dios, para quien se realiza y por quien será juzgado. Las últimas determinaciones que aporta esta cuestión pertenecen, pues, al corazón mismo de la teología moral, cuyo valor religioso, personal, comunitario e histórico ponen de relieve. Recogen así plenamente la perspectiva tradicional apuntada más arriba, pero no sin darle una base renovada y más sólida: para dar plenamente razón de la complejidad de un acto era preciso saber qué es un acto en sí mismo: voluntario y conforme a las normas objetivas de acción. De este modo vemos la unidad profunda de las cuestiones 6-21.

56. D. LOTTIN, *a. c.*, ha valorado sólidamente la importancia de la distinción que pone el Doctor Angélico entre las normas de la moralidad y el valor meritorio; para que resalte más, el autor trata de la cuestión 21 antes de examinar las cuestiones 18-20. De este modo, como él escribe, Sto. Tomás viene a "separar la bondad moral de cualquiera otra nota" y da al mérito su lugar "lógico", que es el de un "corolario". Hasta aquí estamos plenamente de acuerdo con el sabio medievalista, pero a nuestro juicio hay un problema ulterior: eso que *lógicamente* es un corolario, *teológicamente* bien puede ser una cima. Ahora bien, la problemática tradicional y Sto. Tomás que se atiene a ella en el texto estudiado más arriba del *De Veritate,* respetan plenamente este valor último del mérito. Todo cuanto hemos dicho desde el comienzo de este capítulo tiende a demostrar que en estas cuestiones 6-21 Sto. Tomás elabora la teoría del acto meritorio. De la precisión epistemológica lograda en la *Suma* no se debe deducir que haya concedido una menor importancia al mérito.

Como conclusión de estos análisis podemos recoger los resultados y reconstruir el ritmo mental a que obedece la exposición de Sto. Tomás. Un dato cristiano, a la vez patrístico y escolástico, sitúa la Imagen de Dios en el hombre en el dominio que éste posee sobre su actividad; este mismo dato liga estrechamente los problemas de la libertad, del mérito y del fin último del hombre; de algún modo la historia personal de cada hombre cuya evolución queda supeditada al juicio de Dios. El Doctor Angélico mantiene íntegramente este esquema de pensamiento, pero le entronca orgánicamente en las perspectivas más amplias abiertas en la *I.ª Pars:* luz de la causalidad de Dios; luz de la bienaventuranza como conocimiento de Dios. La definición del hombre como Imagen de Dios es un modo de apelar a la ejemplaridad divina para explicar el dinamismo humano. Esta luz de la ejemplaridad divina determina un doble tipo de análisis de la acción: en primer lugar lleva a considerar el *acto* humano y a centrar en él todo el valor moral; los otros elementos de moralidad sólo intervienen como principios y únicamente tienen realidad en el acto: Dios es acto puro; el hombre, Imagen de Dios, actúa. Después de haber concedido la primacía al acto en cuanto tal, la ejemplaridad juega de nuevo su papel en el esclarecimiento de la realidad. La causalidad del hombre respecto de su acto es en cierto modo proporcional a la causalidad de Dios respecto del suyo; el acto humano es sucesivamente considerado en su autonomía eficiente: problema del voluntario; en su consistencia formal, que le hace participante en cierto modo de las determinaciones de la sabiduría divina: problema de la bondad y de la malicia de los actos; en su orientación: problema del mérito; quizá se acuse aquí de modo más visible la distinción entre la Imagen y el Modelo: Dios es fin del acto del hombre; esta finalidad otorga al acto humano un carácter de dependencia, de determinación, que no puede haber en el acto de Dios. Ese carácter influye no sólo en la autonomía eficiente (multiplicación de los actos parciales, papel de la razón práctica y de la voluntad libre), sino también en la determinación formal (exterioridad relativa de las normas de moralidad); esto es aún más claro cuando se estudia la finalidad como tal del acto: el contenido de un acto humano es, en definitiva, su valor meritorio, es decir, su vinculación con el don de la bienaventuranza.

Cuando se examina con un poco de calma esta doctrina del acto y su organización, no se puede evitar la impresión que ya experimentábamos en los diversos análisis que hemos hecho sobre la *I.ª Pars:* el método de Sto. Tomás no es deductivo; consiste en iluminar un dato aceptado como tal mediante la irradiación

de las causalidades divinas, lo cual conduce, por otra parte, a modificar en diversas ocasiones la presentación tradicional, a fin de que destaque la relación con Dios y de que emerjan los valores de conocimiento de Dios que laten en él. El método ha llevado aquí a valorar el acto en sí mismo. Esta primacía del acto no es, sin embargo, exclusiva y por eso son necesarias otras explicaciones. Esto constituirá el objeto del estudio *de principiis actuum,* a propósito del cual, ya en el punto de partida, notaremos dos cosas: hay que entender esta expresión de manera amplísima: todo lo que contribuye a calificar un acto, a darle la figura concreta gracias a la cual el agente queda situado con relación a Dios; se trata, pues, tanto de la interna disposición virtuosa del hombre como de las influencias de la historia humana bajo todos los aspectos o de las intervenciones de Dios, cualesquiera que ellas sean. Pero en segundo lugar esta infinita diversidad de factores se reduce a unidad gracias al punto de vista formal bajo el cual precisamente la hemos enfocado, que es el del principio de actividad. Estamos aquí ante una actitud fundamental de Sto. Tomás, que hemos encontrado ya en la *I.ª Pars* y que aparece de nuevo en esta ocasión: Sto. Tomás quiere considerar los datos de la filosofía, de la historia, de la Revelación, con los cuales contamos para explicar el hombre, en función del conocimiento de Dios, acto supremo del hombre, y , por tanto, respecto de la bienaventuranza. El valor supremo de la teología no es la gracia ni la historia salvífica, sino la bienaventuranza a la que el hombre histórico es conducido por la gracia. Esto no es una negación de la «economía» ni de los valores sociales (humanos y cristianos) de la actividad humana; sino que todo esto está enmarcado y analizado en función del valor absolutamente definitivo: la unión personal del hombre con Dios mediante el conocimento y el amor. Intentaremos ver cómo se organiza esta perspectiva y si encaja cumplidamente en nuestro sentido cristiano.

§ 3

La síntesis de las fuentes del acto humano: a) Las Tradiciones

Una rápida ojeada a un índice de materias o a un cuadro sinóptico de la *I.ª-II*ᵃᵉ [57] nos permite distinguir en el estudio *de principiis actuum* cuatro centros principales de interés que enu-

57. Por ejemplo, el del P. SUERDMONDT, *Tabulae schematicae cum introductione de principiis et compositione comparatis Summae theologiae et Summae contra Gentiles Sancti Thomae* (Turín 1943).

meramos en el orden en que vienen: la virtud, el vicio—a propósito del cual Sto. Tomás desarrolla toda su doctrina del pecado—, la ley, la gracia. Creemos que Sto. Tomás ha tomado estos cuatro puntos claves de la tradición escolástica anterior o contemporánea. Para comprender el sentido general de la organización de la *I.ª-IIᵃᵉ* es útil sin duda atender un poco a las diversas corrientes conforme a las cuales se orientaba la teología moral en tiempo del Doctor Angélico. Creemos que se pueden distinguir tres: en primer lugar, la problemática de las *Sentencias,* que evidentemente influye en todos los comentarios e incluso, en cierta medida, en obras independientes como el *Breviloquium* de San Buenaventura o la segunda *Suma teológica* de San Alberto Magno. Tenemos luego la perspectiva moral de los primeros maestros franciscanos, cuya mejor síntesis se halla al final de la *Suma teológica* de Alejandro de Hales [58] y que está elaborada sobre el tema ley-gracia. Finalmente, una tradición aristotélica más o menos extendida entre los primeros escolásticos del siglo XIII, pero que debe su importancia al esfuerzo de San Alberto Magno; esta tradición se centra en el tema de la virtud. Intentemos caracterizar con un poco de precisión estas tres corrientes.

Las *Sentencias*

Ya hemos tenido ocasión de comprobar [59] que el segundo libro de las *Sentencias* estaba concebido conforme a una perspectiva completamente clásica: creación, ángeles, hexámeron, *de hominis opificio;* el texto continúa con la falta de Adán, antes de llegar, en el libro III, a la Encarnación redentora; es, pues, la economía lo que guía al Maestro de las *Sentencias* y a propósito de ella trata de las cuestiones morales. Prácticamente la teología moral de las *Sentencias* se distribuye en tres secciones dispersas en la obra; primeramente en el libro II el tema del *pecado:* (a) en primer lugar el pecado de Adán, estudiado en sí mismo: tentación, pecado, permisión divina del pecado[60]; después, conforme al pensamiento tradicional que ya hemos apuntado, la condición de ser libre en que el hombre se encuentra y que le hace responsable de su falta: el libre albedrío [61]; relaciones entre la

58. Liber III, Pars II. El autor de esta parte es Juan de la Rochelle.
59. Cfr. *supra,* cap. II, § 4, pp. 163-165.
60. Dist. 21-23.
61. Dist. 24 y 25.

gracia y la libertad [62]; estado de gracia del primer hombre [63]. Así pues trata de la gracia y de la libertad a propósito del pecado de Adán, como preliminares al análisis de su responsabilidad. (b) Después del pecado de Adán *peccatum quo persona corrumpit naturam* [64], el pecado original propiamente dicho, *peccatum quo natura corrumpit personam,* del que traza aquí una perspectiva que luego será clásica: naturaleza, transmisión, justificación por el bautismo, problema de la transmisión de los pecados actuales [65]. (c) Finalmente el pecado personal actual, *peccatum quo persona corrumpit se,* y aquí, de nuevo, un doble estudio: sobre el pecado en sí mismo: mal en general, pecado, pena, causalidad de Dios en la acción pecaminosa [66]; y en segundo lugar, a propósito del pecado, los elementos de una teoría del acto humano: voluntad, fin, bondad y malicia de los actos, etc. [67]. Tal es, pues, el primer grupo de los estudios morales de las *Sentencias:* se carga el acento sobre el pecado, a propósito del cual se trata de la libertad, de la gracia y de la estructura del acto humano.

La segunda sección está vinculada con bastante artificialidad a la Encarnación [68]. Prácticamente se trata de un capítulo enteramente autónomo respecto de Cristo; se ocupa de todo el organismo moral sobrenatural. Concede sitio de preferencia a las virtudes teologales, a las que consagra nueve distinciones [69]; vienen

---

62. Dist. 26-28.

63. Dist. 29.

64. Esta fórmula y las dos siguientes están tomadas del comentario de San Buenaventura en la *divisio textus* de las distinciones 21 y 34. La *divisio textus* del Doctor Seráfico nos parece en general más fiel al pensamiento de Pedro Lombardo que la de Sto. Tomás. Sobre esta última véase P. PHILIPPE, *Le Plan des Sentences de Pierre Lombard d'après saint Thomas,* en B.Th. III, 131-154.

65. Dist. 30-33.

66. Dist. 34-37.

67. Dist. 38-43. Este tipo de división es el de San Buenaventura; un poco más adelante veremos el de Sto. Tomás.

68. *Cum vero supra perhibitum sit Christum plenum gratia fuisse, non est supervacuum inquirere utrum fidem et spem, sicut caritatem habuerit. Si enim his caruit, non videtur plenitudinem gratiarum habuisse. Ut autem haec quaestio valeat apertius explicari, de his singulis aliqua in medium proferenda sunt. Et primum de fide, secundum mensuram cuius Apostolus praecipit unicuique sapere (Sent.* III, dist. 23, cap. 1, n.º 155). Se trata de un simple artificio. San Buenaventura, que en el *Breviloquium* mantiene el estudio de las virtudes después del de Cristo, las vincula a la gracia del Espíritu Santo: en su exposición hay subyacente una estructura trinitaria que parece estar bien lejos del pensamiento del Maestro.

69. Dist. 23-32.

luego las virtudes cardinales: una distinción [70]; los dones del Espíritu Santo: tres distinciones [71]; finalmente la Ley, unida sin transición alguna a lo que precede [72].

Por último hay aquí y allá elementos de teología moral en las distinciones que el Maestro de las *Sentencias* dedica a los sacramentos de la penitencia y del matrimonio dentro de su exposición de los sacramentos en el libro IV; allí, por ejemplo, encontramos la cuestión de la justificación del pecador, adjunta al sacramento de la penitencia.

Lo que en esta organización nos parece importante es sobre todo la primera sección y su fidelidad al desarrollo de la economía; en este punto los sumistas del siglo XIII permanecen fieles a su modelo. No podemos exponer aquí al detalle sus obras y las variaciones de organización que ellas contienen. Preferimos, para terminar con esta perspectiva de las *Sentencias,* sugerir aquí un estudio, demasiado marginal a este respecto para que le podamos emprender, pero que seguramente sería extraordinariamente revelador de la diversidad de mentalidades dentro de la misma escolástica: cabría establecer una comparación entre los diversos comentarios a las *Sentencias* sobre dos puntos: la manera que tienen de «dividir el texto», es decir, conforme a qué perspectivas les induce a ver el texto su talante espiritual; la naturaleza de las cuestiones que se proponen a propósito de cada distinción. Por ejemplo, hemos indicado más arriba que la división que hace San Buenaventura del tratado del pecado actual nos parecía más fiel al texto que la de Sto. Tomás; y a la inversa, la del Doctor Angélico nos muestra ya cómo se orienta su reflexión: distingue ante todo el problema general del mal (dist. 34) y prosigue:

> Quia in peccato actuali duo considerantur, scilicet defectus, ex quo rationem mali habet, et substantia actus, secundum quam actuale peccatum dicitur; determinato de peccato actuali, secundum quam habet rationem mali, hic incipit determinare de eo quantum ad substantiam actus, in qua defectus fundatur, secundum quem malum dicitur; et dividitur in duas partes: in prima determinat de peccato quantum ad actum; in secunda de potentia, quae est ad actum peccati [73].

---

70. Dist. 33.
71. Dist. 34-36.
72. Dist. 37-40. *Sed iam distributio Decalogi qui in duobus mandatis continetur consideranda est* (n.º 225).
73. *In II Sent.*, d. 35, *divisio textus.*

Esta división: acto-potencia, es característica; cabe notar que, al adoptarla, Sto. Tomás agrupa por una parte las distinciones 35-43, mientras que por otra queda sola la distinción 44, que, según Pedro Lombardo, es a modo de apéndice. Pero por lo mismo destaca la propensión de Sto. Tomás a conceder al acto la primacía moral. Igualmente podemos citar la división general del tratado de las virtudes y de la ley; Sto. Tomás se expresa de esta manera:

> Hic incipit determinare de reparantibus formaliter, quae sunt habitus gratuiti animam informantes. Dividitur autem haec pars in duas. In prima determinat de ipsis habitibus gratuitis; in secunda de praeceptis quibus habitus ipsi in suos actus diriguntur [74].

Allí donde el Maestro yuxtaponía sin transición alguna dos tratados verdaderamente distintos, Sto. Tomás con sólo exponer el objeto del tratado orienta hacia la relación entre la virtud y la ley; otorga lugar preferente a la virtud y ordena la ley al ejercicio de aquélla: primera tendencia a interiorizar los factores de la vida moral, a fin de que resalte más la importancia del acto [75].

Como ejemplo de una exposición de cuestiones, que a fin de cuentas viene a ser un parásito con relación a la economía del desarrollo propio de las *Sentencias*, podemos citar el comentario a la distinción 33, en el que Sto. Tomás introduce un compendio de la Etica a Nicómaco sobre las virtudes morales, preludio no sólo del tratado de la virtud en la *I.ª-II.ae*, sino también de las exposiciones detalladas de la *II.ª-II.ae* sobre las cuatro virtudes cardinales y sus diversas partes. De todo ello no hay una palabra en Pedro Lombardo.

El tema Ley-Gracia en Juan de la Rochelle

En la *Suma* de Alejandro de Hales la *Inquisitio moralis*, debida sin duda a Juan de la Rochelle, está situada después de la cris-

---

74. *In III Sent.*, dist. 23, *divisio textus.*

75. Comparación con San Buenaventura: el Doctor Seráfico ignora esta ordenación de las dos partes en su división de la distinción 23: *Quoniam perfectio vitae gratiae in duobus consistit, videlicet in multitudine habituum gratuitorum et in impletione divinorum mandatorum, ideo pars ista dividitur in duas partes principales.* Tiene, sin embargo, una indicación en el mismo sentido al dividir la distinción 37 del mismo libro III: *Pars ista, in qua Magister agit de vita gratiae... divisa fuit in partes duas. In quarum prima determinat Magister de habitibus gratuitis in quibus consistit spiritualis vitae complementum; in secunda vero de praeceptis Decalogi, in quibus consistit spiritualis vitae exercitium.*

tología; constituye la *II.ª* y la *III.ª Pars* del libro III. Esta disposición se inspira seguramente en la de las *Sentencias,* cuyas líneas fundamentales observa por lo demás la *Suma;* pero el autor ha renunciado al anillo redaccional que intentara vincular la moral a la cristología. De hecho con la *II.ª Pars Libri III* se inaugura un nuevo estudio, *inquisitio de moribus,* que viene a continuación de la *inquisitio de fide.* El lazo de unión entre lo que hoy llamaríamos el dogma y la moral es, pues, bastante flojo. No nos parece exacto decir con los Padres editores de la *Suma* de Alejandro de Hales que la teología moral sigue aquí lógicamente a la cristología como el estudio del pecado había seguido lógicamente al de la creación. En primer lugar la vinculación del estudio del pecado al de la creación es histórica y no lógica; en Alejandro de Hales, como en Pedro Lombardo y cuantos de él dependen, el estudio del pecado actual, de sus causas y de todas las cuestiones que pueda suscitar, está redactado con ocasión del pecado original, verdadero introductor al tema de la síntesis teológica. Ni Pedro Lombardo ni Juan de la Rochelle lograron descubrir un vínculo verdaderamente orgánico entre la moral y el dogma, y menos aún el dogma cristológico. No hay, por ejemplo, lógica alguna en dedicar cerca de 450 páginas en folio a estudiar la Ley mosaica después de haber cerrado el estudio del misterio de Cristo. Hablemos, pues, de un nuevo objeto de investigación y dejemos a otros escolásticos el mérito de haber conseguido una mejor estructuración teológica de la materia [76]. Parece que Juan de la Rochelle se apoyó en el ejemplo de las *Sentencias* para introducir aquí, sin justificarlo gran cosa, la materia de cuestiones anteriormente disputadas o que, cuando menos, él había tocado ya: las cuestiones *de legibus ac praeceptis* y las cuestiones *de gratia* [77].

Dentro de la perspectiva de nuestro estudio, entre las diversas tradiciones morales que han podido inspirar al Doctor Angélico, la teología de Juan de la Rochelle presenta tres características principales: se refieren al orden de materias, al marco de la exposición, al tema fundamental: la relación entre la Ley antigua y la Ley nueva.

El tratado que estudiamos llega a la perfección dentro de una tendencia en la manera de enfocar la materia moral, que ya antes se había abierto camino [78]: estudia deliberadamente la Ley antes

---

76. ALEJANDRO, *Proleg. in III librum,* 309.

77. *Ibidem,* 217; 220; IV, 313, n. 1 y p. 943, n. 1. Cfr. LOTTIN, *o. c.,* t. II, 52-53: *La loi naturelle chex saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs.*

78. R. GUINDON, *Béatitude et théologie morale...,* 49, 63-64.

que la gracia y las virtudes, rompiendo así con el módulo fijado por Pedro Lombardo.

> Ad informationem autem morum concurrunt necessario praecepta et leges, gratia et virtutes, dona, fructus et beatitudines. Leges et praecepta, ut ostendentia debitum boni faciendi et mali vitandi; gratia et virtutes, etc., ut praestantia facultatem faciendi et vitandi. Prima igitur pars inquisitionis moralis erit de legibus et praeceptis; secunda de gratia et virtutibus; tertia de donis, fructibus et beatitudinibus [79].

La razón de este orden inverso en una presentación que empezaba a ser clásica se nos da en este texto y la repite en el prólogo a la *III.ª Pars:*

> Post tractatum de legibus et praeceptis, quae ad cognitionem cavendorum feruntur et faciendorum, aggredientes inquisitionem de gratia et virtutibus, quae conferuntur ad eorum exsecutionem, adiutorium divinae gratiae imploramus a Deo Patre et Domino Iesu Christo [80].

Ostendentia — praestantia facultatem; cognitionem — exsecutionem: son claras estas oposiciones de términos. Hoy diríamos que Juan de la Rochelle ha querido tratar del objeto de la vida moral antes de abordar sus principios internos. De hecho, sería una explicación tomada de una escolástica más segura de sí misma. El P. Guindon ha dado la explicación bastante compleja por la que Juan de la Rochelle justifica en parte su actitud: el estudio de la Ley correspondería a la Bondad de Dios considerada como principio; el de las virtudes al de la Bondad de Dios considerada como fin. La idea de principio estaría así, según el autor, en conexión con la de obligación moral, y la de fin con la de autonomía en el obrar [81]. La primera concepción: principio-obligación, revela una mentalidad de la que claramente se aparta el Doctor Angélico [82]. La Ley, según él, depende de otro sistema

---

79. ALEJANDRO, IV, p. 313 (Prólogo a la II.ª parte del libro III).

80. *Ibídem,* IV, p. 943 (Prólogo a la III.ª parte del libro III).

81. R. GUINDON, *o. c.*, 90, n. 78.

82. Juan de la Rochelle no ha caído en la cuenta de la primacía del aspecto intelectual de la ley: *summa ratio in Deo existens,* y la consiguiente dependencia de la obligación respecto del contenido objetivo de la ley. En su estudio sobre la Ley eterna, por ejemplo, aduce muchas definiciones agustinianas pero sin valorar el carácter primario y universal de la idea de *summa ratio.* Para él la definición más amplia de la ley sería

de referencias, aunque subsista la coincidencia material de la vinculación de la Ley al conocimiento del deber. Sea de esto lo que quiera, se ve sin dificultad por qué se estudia la Ley antes que la virtud: por definición, el principio y cuanto tiene conexión con él es lógicamente anterior al fin y a todo lo que el fin entraña.

La segunda característica atañe al marco adoptado para estudiar el tema de la Ley. Por lo general, la obra de Juan de la Rochelle se distingue por la claridad en las divisiones de su exposición; ése es el caso aquí: nos ofrece un plan extraordinariamente sólido en el que volcará materiales de reflexión principalmente agustinianos: en la cumbre la Ley eterna, principio de todas las otras, cuya teoría redacta utilizando principalmente el *De libero arbitrio* y el *Contra Faustum* del Doctor de Hipona. Siguen después las diversas derivaciones de la Ley eterna:

> Adiuvante divina gratia, consequenter inquirendum est de legibus derivatis a lege aeterna ad ordinandam rationalem creaturam. Harum autem quaedam est rationali creaturae indita, ut **lex naturalis; quaedam vero imposita sive addita,** ut lex Moysi, lex Evangelii et humana. Prior igitur inquisitio erit de lege naturali; consequens vero de legibus additis, quantum pertinet ad theologicam inquisitionem [83].

La redacción de este texto está pidiendo una observación: los diversos tipos de leyes aparecen como ejemplos de derivación: *ut,* y Juan de la Rochelle no pretende tratarlos sino en la medida en que tienen interés teológico. ¿Se explicará por eso la carencia de un tratado sobre la ley humana? ¿Podemos igualmente buscar una relación entre los dos hechos que acabamos de comprobar: por una parte el aspecto de obligación moral de la Ley y su vinculación a Dios como principio, y por otra, la carencia de una teología de la ley humana? ¿Encontraría Juan de la Rochelle dificultades, dentro de la perspectiva en que él enfoca la Ley, para dar con un análisis teológico de la Ley positiva del hombre? No hacemos aquí más que proponer preguntas, advirtiendo, sin embargo, que es realmente difícil vincular la ley humana a la Ley eterna cuando no se ha destacado explícitamente el aspecto intelectual de la Ley y su relación con la Sabiduría divina.

---

ius ordinandi (ALEJANDRO, IV, n. 226). Igualmente el análisis que hace de las apropiaciones trinitarias de la ley atiende menos al contenido formal de ésta que a las modalidades de su acción. D. LOTTIN, *o. c.,* t. II, 20 nos parece un tanto ambiguo al comentar las fórmulas de Juan de la Rochelle. Los textos mismos que cita ponen bien de manifiesto que la idea de *ordinatio* es mucho más correlativa, para el maestro franciscano, de la de precepto que de la de contenido intelectual.

83. ALEJANDRO, IV, 337 (II.ª parte, inq. II, prólogo).

Notemos por fin que la mayor parte del estudio sobre la Ley está dedicado a las dos grandes leyes históricas: la Ley mosaica y la Ley evangélica. Tenemos en él una considerable ampliación de lo que había sido esbozado en las *Sentencias* y la misma importancia de las exposiciones de Juan de la Rochelle nos hace ver algo primordial que Sto. Tomás ha conservado: las leyes divinas positivas, en último término, son un objeto fundamental de la teología moral.

Late aquí un doble problema que podríamos formular así: el *hecho* de la Ley; el *contenido* de la Ley; lo cual explica la división en dos partes de cada uno de los dos tratados. En cuanto a la primera, tiene por objeto elaborar una teología de la «economía» de la Ley: ¿por qué ha habido Ley de Dios? ¿cuál es el significado económico del tiempo en el que ha sido dada? ¿cuál es su valor interno, su santidad propia, su vinculación con la salvación?; y, sobre todo, ¿cuál es la relación existente entre las economías definidas respectivamente por las dos leyes, la de Moisés y la de Cristo? En definitiva, tenemos aquí el programa de una teología de los dos Testamentos. No podemos exponer aquí más detalladamente el pensamiento de Juan de la Rochelle, cuyo contenido podría sin duda dar lugar a un engaño mayor de lo que cabría esperar al leer la nomenclatura de las cuestiones propuestas. Lo esencial es dejar aquí constancia de la existencia de un estudio sobre la economía de la Ley divina en su revelación histórica, el germen de una teología del tiempo y un entrar a fondo en la tipología de la Ley antigua. El segundo problema se refiere al estudio del contenido de la Ley. Por una parte los preceptos morales, ceremoniales y judiciales del Antiguo Testamento; por otra los mandamientos propios del Evangelio. Hay que notar aquí que este estudio sirve a Juan de la Rochelle para situar lo que nosotros llamamos moral especial: el comentario al Decálogo va mucho más allá de los preceptos literalmente contenidos en la Escritura: El autor desarrolla una moral completa de la Ley; en la perspectiva del conjunto de la *Suma* de Alejandro esta moral era necesaria, pero no podemos menos de notar que la parte más extensa de la teología moral queda así bajo el signo de la Ley mosaica. Desde este punto de vista la presentación no es ciertamente la mejor que cabe concebir para una teología moral cristiana. De ahí resulta otra consecuencia: como hemos advertido ya, esta exposición moral quedó sin concluir. Seguramente la muerte no permitió a Juan de la Rochelle coronar su obra [84]. Pero hay algo más: tal como está dispuesta, la materia moral que estudia con la Ley está prác-

84. Parece seguro que Juan de la Rochelle murió el año 1245.

ticamente agotada al fin del tratado [85]. Aunque aún queda la posibilidad de tratar de la gracia y de las virtudes teologales, no se ve qué es lo que le quedaría por decir acerca de las virtudes morales, a no ser que volviera a proponer las mismas cuestiones bajo otro punto de vista. ¿Se ha dado cuenta el autor, mientras redactaba, de las imperfecciones de su plan? Al menos dicho plan pone de manifiesto a las generaciones siguientes que la teología moral puede tratarse casi exhaustivamente en términos de Ley. Tenemos aquí una actitud junto a otras posibles; es difícil combinarla con las otras, al menos en lo que atañe a la moral especial.

Prescindiendo de las puntualizaciones críticas que hayamos podido hacer aquí o allá, queda en pie que la obra de Juan de la Rochelle traza muy claramente una perspectiva moral bien acusada. Ya veremos lo que de ella toma el Doctor Angélico, tanto desde el punto de vista de asignar un lugar a la Ley dentro de la síntesis moral, como desde el punto de vista de la presentación del tema de la Ley y de la importancia que concede a las leyes positivas mosaica y evangélica.

La tradición aristotélica

La elaboración de una moral de las virtudes no se explica exclusivamente por el influjo directo de la *Etica a Nicómaco* de Aristóteles [86]. Ya hemos visto que el libro III de las *Sentencias* ofrecía

---

85. Por ejemplo, la justicia desde el punto de vista moral está prácticamente tratada a lo largo de la exposición del Decálogo y de los preceptos judiciales de la Ley antigua. La moral del matrimonio se expone a propósito de los mandamientos 6.º y 9.º, etc.

86. Ya hemos apuntado más arriba la posibilidad de una influencia del estoicismo pagano y cristiano a propósito de las pasiones. No hay que excluirla tampoco de las virtudes. Habría que revisar y ampliar los estudios ya realizados acerca del influjo de San Ambrosio y de Cicerón en Sto. Tomas. A propósito del *De Officiis* de San Ambrosio, concluye el P. Deman: "Sto. Tomás utilizó el *De Officiis* como un tratado de reglas prácticas, sin que llegara a hacer suyas las líneas directrices de su construcción moral. Muchas reglas, por lo demás, están ya en la obra de Cicerón, de la que Sto. Tomás tenía también conocimiento directo." Th. DEMAN, *Le "De Officiis" de Saint Ambroise dans l'histoire de la théologie morale,* en RSPT (1953) 422, n.º 14 in fine. De la obra de E. K. RAND, *Cicero in the Courtroom of St. Thomas Aquinas* (Milwaukee 1946) parece que se puede concluir que las afirmaciones del P. Deman sobre San Ambrosio valen igualmente de Cicerón. Sin embargo, en la p. 26, al referirse a 1-2 q 54 a 4, Rand escribe: "His testimony (of Cicero) is desired first of all concerning the four cardinal virtues". Por lo demás, esto no prueba que Cicerón influya directamente en la elaboración de la teoría de las virtudes cardinales, ya recibida en la Escuela desde tiempo atrás.

un esbozo de análisis sobre el organismo de las virtudes del hombre, y sintetizaba una tradición que se había ido desarrollando durante el siglo XII. Es, sin embargo, digno de nota que la formación de un tratado verdaderamente coherente de las virtudes coincida con el período durante el cual la *Etica* empieza a ser conocida, al menos en sus tres primeros libros. Se sabe que la traducción anónima conocida con el nombre de *Ethica vetus* y *Ethica nova* empezó a ser objeto de enseñanza en París el año 1215 [87]. Los primeros tratados importantes de virtudes que han llegado hasta nosotros son precisamente poco posteriores a esa fecha, y, al menos en uno de ellos, la *Summa de Bono* del canciller Felipe, se ha podido comprobar un cierto influjo del Estagirita [88]. Pero sin género de dudas es a San Alberto Magno a quien debemos una introducción sistemática a la *Etica* dentro de la teología moral. A este respecto su *Summa de Bono* es francamente reveladora; San Alberto la escribe hacia 1245, cuando aún no disponía más que de la traducción incompleta de la que acabamos de hablar, que se reducía a los tres primeros libros. No toma de la *Etica* la teoría del Bien, que sirve de introducción a su obra; pero hay largos pasajes que vienen a ser una transposición cristiana de la *Etica;* ya lo notábamos de pasada al estudiar el voluntario: San Alberto en todo su estudio *de bono virtutis politicae* sigue el orden de la *Etica* [89]. El examen de las virtudes morales que sigue a la cuestión *de bono* se estructura conforme al orden que San Alberto creía ser el de Aristóteles [90]; aunque las cuestiones relativas a las partes de las virtudes no deben gran cosa a la *Etica,* las cuestiones que tratan de las virtudes en sí mismas o en general se inspiran ampliamente en ella, al menos en las cuestiones de las virtudes de que trata Aristóteles en los libros que poseía San Alberto en el momento en que escribía la *Summa de Bono* [91]. Prescindiendo

87. Tomamos los datos históricos relativos a la *Etica* de la importante introducción que el P. Gauthier ha puesto al frente de su traducción francesa de la obra (París-Lovaina 1958).

88. El canciller Felipe, cuya importancia en la historia doctrinal de la escolástica es evidente, no ha sido aún, que sepamos, objeto de un estudio verdaderamente profundo. Remitimos a la introducción del P. GLORIEUX a la edición de la *Summa Duacensis,* y al artículo del mismo autor sobre esa obra, en RTAM (1940) 103-135.

89. *Summa de Bono,* Tr. 1, *de Bono,* q 4 *de bono virtutis politicae.* Sin embargo, la cuestión de la naturaleza de la virtud se aplaza para la cuestión siguiente y San Alberto examina la tradición escolástica contemporánea, en particular la síntesis de Felipe el Canciller (LOTTIN, *o. c.,* III, 171).

90. Cfr. LOTTIN, *o. c.,* III, 191.

91. La influencia es sobre todo notable en las cuestiones *de fortitudine in genere* y *de temperantia in se.*

ya de hasta dónde ha llegado el influjo aristotélico en esta obra, la mencionamos para que se caiga en la cuenta de una mentalidad relativa a los escritos de Aristóteles, que San Alberto confirma de manera abrumadora desde que tiene en su poder un texto completo de la *Etica*, es decir, a partir de 1248 [92]. Se sabe que el comentario inédito, que data de estos años y a juicio del P. Gauthier es «un modelo en su género», fue tenido en cuenta por Sto. Tomás. Seguramente no hay por qué insistir más acerca de la orientación que el Doctor Angélico recibió de él en lo concerniente a la elaboración de una teología moral.

No es éste el lugar propio para analizar el pensamiento moral de Aristóteles ni de valorar la coherencia de su humanismo moral con el pensamiento cristiano [93]. Lo único que queremos notar es que la *Etica* proporcionaba un marco susceptible de ser apropiado por la teología: centrada en torno a la búsqueda de la felicidad, podía ser transformada en una teología de la bienaventuranza. Por otra parte, su elaboración de las virtudes había de contribuir a hacer más profundas las investigaciones ya emprendidas en este campo. Finalmente, la primacía que, al fin de la Etica, se otorga a la actividad contemplativa podía servir para establecer la jerarquía de los estados en una vida humana cuyo fin es el conocimiento de Dios.

§ 4

La síntesis de las fuentes del acto humano: b) La organización de la I^{a}-II^{ae}

Una vez determinadas las diversas corrientes con las que se enfrentaba el Doctor Angélico, conviene preguntarse cómo las ha incorporado a su propia síntesis y cuáles son las características concretas de ésta. Ya hemos hecho constar una originalidad fundamental de la moral de Sto. Tomás: la primacía del acto; y hemos expuesto cómo los diversos temas que acabamos de analizar se agrupan bajo el denominador común *de principiis actuum*. El verdadero problema para Sto. Tomás es determinar la figura con-

92. Este texto es el de la primera recensión de Guillermo Grosseteste. Cfr. GAUTHIER, *o. c.*, 78.

93. Sobre el humanismo moral de Aristóteles, véase GAUTHIER, *o. c.*, 35-36; del mismo autor, *Trois commentaires averroïstes de l'Etique à Nicomaque*, en AHDLMA, 16 (1947-1948) 230-234; y *La Morale d'Aristote* (París 1958). En sentido diferente, M. D. PHILIPPE, *Introduction à la philosophie d'Aristote* (París 1955) 30-59.

creta de la actividad personal del hombre; no desprecia ninguno de los elementos clásicos en teología moral, pero los unifica gracias a esta perspectiva genérica.

El primer efecto de esta actitud es relegar a un segundo plano la perspectiva económica impuesta por el pecado: tenemos a este respecto una clara ruptura con la tradición de las *Sentencias*. Anotamos este hecho en primer lugar porque supone romper tajantemente con numerosos escritos contemporáneos; más adelante tendremos que puntualizar en qué medida el modo de tratar la cuestión del pecado se aviene con las exigencias de la economía, de la cual nunca se puede hacer abstracción en teología de modo absoluto. Lo que ahora hay que destacar es la mentalidad teológica que demuestra esta ruptura con la tradición de las *Sentencias;* esa mentalidad representa concretamente una oposición a elaborar una teología moral condicionada por el pecado; los escritos que pertenecen a esa tradición acusan una perspectiva bastante pesimista, sobre todo si su elaboración complementaria de las virtudes y de los dones del Espíritu Santo sigue siendo rudimentaria. El pensamiento de Sto. Tomás es considerar el pecado como un elemento ciertamente de la condición moral del hombre, pero no como lo que le da su orientación; está también la gracia y todo lo que ella trae consigo. En último término el pecado no modifica la vocación esencial del hombre: ésta es la que debe encabezar la investigación en la materia.

Hecha esta advertencia preliminar, es fácil ver en seguida cómo la *I.ª-IIᵃᵉ* agrupa los temas que hemos estudiado brevemente en el parágrafo precedente: el tema Ley-Gracia, destacado por la escuela franciscana, es intitulado por Sto. Tomás *de principiis extrinsecis actuum:* de hecho se trata de dos instrumentos de que Dios se sirve para contribuir a la producción del acto humano:

> Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui nos instruit per legem et iuvat per gratiam [94].

El tema de la virtud se estudia entre los principios internos del acto, y el del pecado se vincula a esos mismos principios internos, puesto que es el acto al que inclina el vicio. Por tanto, tenemos una fácil clasificación general: principios internos y externos del acto. Pero no hay que dejarse engañar por la facilidad; esta clasificación es un esquema que permite una presentación ordenada de la materia, pero el intérprete de Sto. Tomás debe estar muy atento a las aparentes incoherencias que ponen de manifiesto

94. 1-2 q 90 pról.

la trascendencia del dato revelado respecto de la lógica humana así como la fidelidad de Sto. Tomás a este dato. Para ilustrar esta afirmación, podemos notar, por ejemplo, que la teoría de las virtudes sobrenaturales, teologales y morales, y de los dones del Espíritu Santo se elabora plenamente antes de haber propuesto la cuestión de la gracia: se ha visto obligado a cortar la secuencia *de gratia-de virtutibus* que mantenía Juan de la Rochelle. Nótese también que las cuestiones 106-108, que tratan de la nueva Ley y dependen por tanto del principio externo que *instruit* al hombre, tienen en realidad una afinidad considerable con las cuestiones 109 y siguientes, que tratan de la gracia, principio que *mueve* a obrar. Podríamos dar otros ejemplos de desplazamiento como éstos. Tenemos que volver sobre ello y justificar en cada caso la actitud de Sto. Tomás. Entre tanto nos es necesario examinar de modo más preciso la construcción de la *I.ª-IIᵃᵉ* e intentar valorar sus piedras angulares; concretamente, para comenzar, la teoría del hábito.

El habitus

No intentamos hacer aquí el comentario a las cuestiones 49-54 en las que Sto. Tomás estudia el hábito. Se trata solamente de subrayar la presencia de este tratado que Sto. Tomás fue el primero en desarrollar con tanta amplitud y colocarle en este lugar crucial. A fin de descubrir su contenido, resumiremos rápidamente algunos datos fundamentales sobre la naturaleza del hábito y comprobaremos el plano analógico muy diverso en que se utiliza. Luego podremos tratar brevemente sobre las fuentes de Santo Tomás en esta cuestión y su originalidad en la manera de servirse de ellas. Todo esto nos hará comprender la importancia capital de estas cuestiones.

¿Qué es, pues, un hábito? No vamos a entrar aquí en detalles técnicos, que por otra parte darían poca luz para nuestro intento. Podemos definirle como una disposición principalmente espiritual del sujeto, que le orienta más o menos inmediatamente a una cierta actividad [95]. Para comentar el primer miembro de esta definición, insistiremos en el hecho que Sto. Tomás señala a propósito de su plan:

> Principium autem intrisecum (humanorum actuum) est potentia et habitus; sed quia de potentiis in Prima Parte dictum est, nunc restat de habitibus considerandum [96].

95. Para la exposición detallada de la doctrina de los hábitos remitimos a D. Placide DE ROTON, *Les Habitus* (París 1934).
96. 1-2 q 49 pról.

Se trató de las potencias al tratar de las naturalezas en la *I.ª Pars,* porque las potencias fluyen inmediata y necesariamente de las naturalezas; las ponen de manifiesto y las orientan a su fin; son radicales en los seres: aun el demente conserva la posibilidad (potencia) de conocer y de amar. Por otra parte, nos es de todo punto imposible definir las naturalezas, si no es precisamente considerando las potencias. Los hábitos, por el contrario, no son inmediatos a las naturalezas; son ciertamente inherentes a los seres, pero su origen es totalmente diverso: son como el lugar inmanente a cada hombre de todas las influencias que recibe: influencia sobre sí mismo por la sedimentación que deja en nosotros nuestro propio obrar; influencia de los acontecimientos, de los otros, de la raza, de Dios, etc. Estas influencias no son en el fondo reales, sino cuando han provocado la eclosión de hábitos que dibujan con nuevos trazos una personalidad concreta; como se dice corrientemente, hay acontecimientos que «resbalan» sobre nosotros, lo cual quiere decir que no dejan huella, no dejan esa inserción profunda que constituye un hábito. Por el contrario, eso que modifica de modo permanente nuestro ser concreto y que, por consiguiente, va a determinar nuestro comportamiento, eso es el hábito [97].

En cuanto a la segunda parte de la definición, su vínculo con la acción es evidente. Sin duda, tal como lo indica nuestro texto, ese vínculo es más o menos inmediato, según que el hábito caracterice más o menos directamente una potencia de acción. No obstante, en la perspectiva de Sto. Tomás, que es la única que aquí nos interesa, el hábito es considerado como principio del acto humano, en cuanto que tiene su parte de cooperación a la acción que nos hace Imagen de Dios y nos encamina hacia la bienaventuranza, o, al contrario, en cuanto que es obstáculo permanente a la rectitud de la acción.

Hechas estas breves puntualizaciones fundamentales, comprobaremos ahora la extraordinaria amplitud con que el Doctor Angélico usa esta noción, amplitud que se da también en el uso analógico de la misma: evidentemente la virtud es un hábito y también los dones del Espíritu Santo; aquí tenemos la aplicación más natural, al mismo tiempo que la distinción entre estas dos realidades morales que son dos tipos distintos de hábito y que, por

97. No se trata aquí de determinación en el sentido fatalista del término: el verdadero hábito es espiritual; provoca un comportamiento mucho más libre.

consiguiente, no hay que confundir [98]. Pero, según otra acepción, la ley natural es también un hábito [99]. El hábito permite caracterizar el estado moral del endurecimiento [100]; finalmente, la herencia del pecado original se concreta para cada hombre en un hábito, y cabe notar que aquí la analogía permite crear una nueva transposición del hábito, dándole como sujeto no una disposición inmediata para la acción, sino la esencia misma del alma [101]. La ley evangélica, en su acepción más profunda, no es otra cosa que enraizarse en nuestra alma la moción del Espíritu Santo: es en nosotros un hábito [102]. Y si se nos dice que la gracia es en nosotros un *habituale donum,* el adjetivo hay que entenderle con la plenitud de sentido que posee el sustantivo [103]. Podríamos precisar y ampliar esta enumeración. Al hacerla no queremos decir que el hábito sea la panacea universal de que Sto. Tomás se sirve en cualquier circunstancia dentro del campo moral; pensamos, sin embargo, que el Angélico ha explotado al máximo, mediante transposiciones inauditas en aristotelismo, esta noción de hábito, para poder expresar la inherencia a la persona del hombre moral, no solamente de su organismo espiritual de acción, sino de rechazo la de la historia humana y la de la acción de Dios. En este sentido el hábito es uno de los datos que permiten escapar al rigor lógico del plan del *de principiis actuum* y a la división entre principios internos y externos: lo exterior condiciona profundamente al acto humano, pero en la medida exacta en que de algún modo es asimilado por la personalidad de cada hombre; el instrumento de esta asimilación es el hábito.

En último lugar debemos advertir que Sto. Tomás parece personalmente responsable de la singular importancia que concede al hábito. Aunque Aristóteles le había proporcionado la noción en sí misma, noción que por otra parte ya había explotado la escolástica anterior, su transposición analógica y el uso frecuente de ella son obra del Doctor Angélico. El examen de las fuentes lo comprueba hasta la evidencia. No cabe duda de que la *Etica* no desconoce el hábito, pero no nos da una explicación sistemática de él. Sto. Tomás no le debe su doctrina. De hecho las citas constantes de su texto se refieren a las definiciones del hábito que dan

98. Sobre la dificultad de situar esta distinción cfr. LOTTIN, *o. c.*, III, 330-433. *Les Dons du Saint-Esprit du XIIe siècle à l'époque de saint Thomas d'Aquin.* I. *Nature et rôle des dons du Saint-Esprit.*

99. 3 q 94 a 1.

100. 1-2 q 78 a 2-3.

101. 1-2 q 82 a 1; q 83 a 2.

102. 1-2 q 108 a 1 ad 2.

103. 1-2 q 109 a 1 y *passim.*

las *Categorías* y el libro V de la *Metafísica*[104]. Sto. Tomás desarrolla su doctrina partiendo de esos textos muy breves.

Tampoco debe Sto. Tomás este capítulo tan importante de la *Suma* al comentario de Simplicio sobre las *Categorías;* es verdad que este comentario se utiliza mucho en estas cuestiones y que la *Suma teológica* sólo aquí se sirve de él. Pero tenemos dos datos que nos permiten descartar la influencia doctrinal de Simplicio e incluso que este comentario haya servido para dar al Angélico la ocasión de una exposición sobre el hábito: en primer lugar la diferencia manifiesta entre la interpretación de Sto. Tomás y la de Simplicio; todo hace pensar que la actitud de Simplicio ha sido simplemente la ocasión para precisar una doctrina de manera totalmente diversa. En segundo lugar, la fecha misma de la traducción de este comentario: se sabe que es de 1266 y que Santo Tomás se había servido de él ya antes de la *I.ª-IIae*[105]: si realmente hubiera tomado de Simplicio la idea de la importancia del hábito y la sugerencia de tratar de él más ampliamente, no se ve por qué iba a esperar hasta 1271 para llevarla a la práctica; tanto menos cuanto que el *De Malo* y sobre todo el *De virtutibus* le brindaban un marco muy apropiado para hacerlo.

De todas estas observaciones concluimos que Sto. Tomás, al estructurar por sí mismo su teología moral, se dio cuenta del valor analógico de la noción de hábito y de su utilidad para sintetizar los principios de los actos humanos, para valorar el enraizamiento interno de la actividad. En el desarrollo del tema el Angélico ha recurrido a las definiciones mencionadas más arriba y se ha servido de Simplicio para adornar la problemática. Pero ésta es original.

En conclusión podemos decir que cuando se considera el conjunto de las cuestiones sobre el hábito, nos parece que éstas ponen a punto la noción técnica, que una larga familiaridad con los problemas morales ha permitido a Sto. Tomás presentir en cada uno de ellos, dándole ocasión de elaborarla en toda su amplitud teoló-

---

104. *Categorías,* cap. 8 sobre la cualidad, 8 b 25-9 a 25. *Metafísicos,* △, 19 y 20, 1022 b 1-16; cfr. Sto. Tomás, libro V, lec. 20.

105. El *explicit* de la traducción se halla en muchos manuscritos. Tenemos una referencia al comentario de Simplicio en *Malo,* 1, 1, 2m, 7m, 11m; *Spir. creat.* 3 c; en *III Met.,* lec. 11, n.º 468. El comentario a la definición de hábito del libro V de los *Metafísicos* nunca remite ni a las *Categorías,* ni a la *Etica* ni a *Simplicio.* Por otra parte, no utiliza a Simplicio más que aquí en la *Suma teológica*; finalmente, según los Index de las más recientes ediciones de Marietti, que evidentemente habrá que usar con cautela, no le cita en las obras siguientes: *In De Generatione et Corruptione, In librum Metereologicorum, Ver., Pot., Un., Virt., In Joan., In Paul.*

gica. Si esta manera de juzgar está bien fundada, ella implica consecuencias importantes en lo que concierne al método de Santo Tomás en teología moral: al tratar los principios de los actos, el Angélico no recurre más que en otras partes al proceso deductivo: no debemos considerar el hábito como un género del que se irían deduciendo dialécticamente las especies, sino como una noción análoga que reúne en sí los elementos diversos que entraña el dato. La noción de hábito es en cierto modo una luz proyectada sobre los diversos factores de la vida moral, en la medida en que éstos aparecen como principios inmanentes o interiorizados de la actividad humana. Si, pues, en el orden de la exposición de la *I.ª-II*ᵃᵉ, los hábitos son considerados en primer término entre los principios de la actividad, en el orden de la invención teológica están ciertamente entre los últimos que ha encontrado; la originalidad de la *Suma* con relación a las otras obras morales de Santo Tomás consiste precisamente en haber descubierto este principio de síntesis que permite personalizar las múltiples influencias que concurren en la actividad humana.

Lo que aquí decimos de los hábitos confirma lo que hemos tenido que decir de casi todos los otros sectores del pensamiento de Santo Tomás que hemos estudiado ya: el empleo de las categorías escolásticas o aristotélicas no es lo fundamental en teología tomista; dentro de una problemática tradicional, estas categorías permiten profundizar sobre el dato, proyectando una luz susceptible de lograr un conjunto armónico que sin ellas aparecería disgregado, o más exactamente, cuyos elementos de unidad no llegan a formularse en sus relaciones mutuas. Al igual que la luz de la causalidad divina unifica la estructura global de la *Suma,* así como los problemas concretos de la distinción de las criaturas—lo mismo que la noción aristotélica de operación unifica la teología de la bienaventuranza y la de la actividad humana—, así el hábito unifica todos los factores, de suyo tan diversos, de la acción humana. Una vez más tenemos aquí un ejemplo concreto del adagio *philosophia ancilla theologiae:* la filosofía sirve no sólo en el sentido de que pone sus nociones al servicio de la teología, de la problemática determinada por la Revelación, sino porque estas nociones, al usarlas el teólogo, reciben un último toque, sufren una transposición.

Estas conclusiones metodológicas se aplican igualmente, con algunos retoques, al estudio de cada uno de los temas morales que Sto. Tomás, siguiendo diversas tradiciones escolásticas, introduce en su exposición como principios de acción. En cada uno de los casos encontraremos una construcción cuyas articulaciones

se adaptan a las exigencias propias de cada uno de los principios considerados: los datos de naturaleza que definen estas realidades morales dan motivo para otros tantos capítulos de estudio: esencia, sujeto, distinción, etc., mientras que el orden de estos capítulos y la importancia—diversa según los casos—concedida a cada uno de ellos creemos que depende de la finalidad teológica que pretende. Averiguando, pues, el sentido teológico del estudio de estos temas morales, acabaremos de examinar el proceso completo de la *I.ª-IIᵃᵉ*.

El organismo de las virtudes

En el análisis de los principios del obrar Sto. Tomás destaca ciertamente los principios internos, porque lo que pretende es diseñar una moral personalista. Por eso el análisis moral recae esencialmente sobre las virtudes (y los dones del Espíritu Santo); negativamente, también sobre los vicios, que determinan una acción contraria a la prosecución de la bienaventuranza. Al término de este doble tratado de las virtudes y de los vicios debemos estar suficientemente informados sobre la naturaleza y las posibilidades de los principios de acción que el hombre posee; y que constituyen en él la fuente del voluntario. Antes de entrar en el estudio detallado de cada una de las virtudes, Sto. Tomás evocará los principios externos de acción, los que por otra parte proporcionan a las virtudes claras orientaciones, y es normal que trate de ellos antes de volcarse sobre el estudio detallado de las virtudes; el plan del estudio de los principios, que comienza con el estudio de los hábitos y continúa en la *II.ª-IIᵃᵉ* hasta el estudio de los estados de vida, es perfectamente coherente.

Al comienzo de este tratado de la virtud hallamos los valores comunes a todas: es un estudio genérico que recae sobre la esencia y el sujeto de la virtud. Los problemas que seguidamente se suscitan permiten a Sto. Tomás afirmar de manera progresiva la existencia y la superioridad de un organismo virtuoso infuso, unificado en la caridad, sin que esto suponga sacrificar nada del estudio de las esencias formales. El estudio de la distinción de las virtudes se ajusta a una progresión ascendente: trata primero de las virtudes intelectuales, cuyo carácter operativo es en último término reducido, pero entre las que coloca la prudencia, lo cual permite subrayar el valor directivo de la inteligencia en el obrar [106]. Vienen luego las virtudes morales, cuyo objeto es todo el campo

106. 1-2 q 57. Los artículos 4-6 están consagrados a la prudencia.

de la acción proporcionada a la naturaleza humana. Finalmente las virtudes teologales, que nos armonizan para obrar directamente orientados hacia la bienaventuranza perfecta. El sentido de esta división se nos da en un texto de la cuestión 62:

> Oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adiutorio divino. Et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicae: tum quia habent Deum pro obiecto, in quantum per eas recte ordinamur in Deum; tum quia ex sola divina revelatione, in sacra Scriptura, huiusmodi virtutes traduntur [107].

De este texto lo primero que podemos concluir es la primacía de las virtudes teologales propiamente dichas: sólo ellas hacen que obremos en función de la bienaventuranza celestial tomada como fin inmediato, lo cual equivale a decir que son en nosotros el instrumento propio de acción que armoniza con nuestra vocación sobrenatural. Ahí tenemos el fundamento de las propiedades que se estudian en las cuestiones siguientes: en la cuestión 64 el Angélico estudia el «medio» de las virtudes y determina la existencia de este medio que da el equilibrio tanto a las virtudes morales como a las intelectuales; pero para las virtudes teologales no hay justo medio, puesto que su objeto inmediato es Dios:

> Bonum talis virtutis non consistit in medio: sed tanto melius, quanto magis acceditur ad summum [108].

Hay, pues, en nuestra vida concreta un elemento que escapa al justo equilibrio de la moral aristotélica; en la medida en que, como hemos de ver, este elemento arrastra consigo a los demás, da a la vida cristiana su clima de progreso indefinido y al equilibrio mismo de las virtudes morales su sentido último:

> Virtutes morales et intellectuales perficiunt intellectum et appetitum nostrum in ordine ad regulam et mensuram creatam: virtutes autem theologicae in ordinem ad mensuram et regulam increatam [109].

La cuestión 65 estudia la conexión de las virtudes, es decir, su cohesión orgánica con vistas a la acción. Sin duda se puede hablar de conexión de las virtudes morales entre sí, sea lo que sea

107. 1-2 q 62 a 1.
108. 1-2 q 64 a 4.
109. 1-2 q 64 a 4 ad 2.

de la caridad; pero en la medida en que se quiere considerar la actividad humana en su relación con la bienaventuranza eterna, se descubre el papel universal de la caridad; sólo en la medida en que la acción humana, sea la que sea, procede del amor, está orientada al fin último: Dios conocido y amado en sí mismo. La razón de ello está en el texto que nos sirve aquí de punto de referencia: solamente las virtudes teologales establecen un vínculo real con Dios en sí mismo; entre ellas únicamente la caridad puede mover la totalidad de las fuerzas humanas de acción. Es difícil fundamentar más sólidamente la primacía de la caridad en teología moral:

> Manifestum est autem quod caritas, inquantum ordinat hominem ad ultimum finem, est principium omnium bonorum operum quae in finem ultimum ordinari possunt [110].

Sin embargo, y éste es el punto en que se revela el temperamento intelectual de Sto. Tomás, esa primacía de la caridad no significa la reducción de todo el organismo de las virtudes a la caridad, ni la exclusión de un análisis detallado de las otras virtudes. La caridad suscita y coordena; no lo absorbe todo, al menos cuando la actividad humana es realmente completa. A este respecto es característico el modo que el Doctor Angélico tiene de resolver la cuestión *utrum virtutes morales possint esse sine caritate*. Después de exponer en qué medida se puede hablar de la existencia de virtudes morales al margen de la caridad, Sto. Tomás explica que, si se considera la operación en su vinculación con el fin último sobrenatural, las virtudes que son el principio de esa operación no pueden estar sin la caridad y justifica así su afirmación:

> Dictum est enim quod aliae virtutes morales non possunt esse sine prudentia; prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiae. Ad rectam autem rationem prudentiae multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per caritatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales [111].

La lectura de este texto produce la impresión de que la razón

110. 1-2 q 65 a 3. A decir verdad, este texto tiene por objeto proporcionar un principio para establecer la demostración de la existencia de las virtudes morales infusas. Pero ese principio mantiene su valor absoluto. Cfr. *ibídem*, ad 1: *Virtus quae est circa finem se habet ut principalis et motiva respectu earum (virtutum) quae sunt ad finem.*

111. *Ibídem*, a 2.

de la presencia de la caridad en el seno del organismo moral es el justo equilibrio de la virtud de la prudencia, la cual tiene necesidad de la caridad para ordenar al hombre al fin último como necesita de las otras virtudes morales para ordenarle a los fines intermedios. Así consta en el texto, pero eso no quiere decir que Santo Tomás subordine, absolutamente hablando, la caridad a la prudencia; eso significa, a nuestro juicio, que la caridad informa y transforma el organismo moral sin destruirle, asegurándole una elevación, pero respetándole.

Al leer las cuestiones que siguen: 66 *de aequalitate virtutum,* 67 *de duratione virtutum post hanc vitam,* podemos ver igualmente en su construcción y en su desarrollo las consecuencias de la afirmación fundamental de la primacía de las virtudes teologales y, entre ellas, de la caridad: el examen procede según el método de Sto. Tomás, con un orden que va de lo más genérico a lo más específico (lo cual no quiere decir aquí de lo más general a lo más concreto); en ambos casos se concluye la excelencia de la caridad, la más grande entre las virtudes teologales, como éstas son superiores a las morales, la única que permanece eternamente.

Hemos dejado al margen la cuestión 63 *de causa virtutum,* para seguir a Sto. Tomás en el análisis de las propiedades de las virtudes y de la preeminencia concreta de las virtudes teologales y de la caridad. Esta cuestión 63 acaba, sin embargo, de informarnos sobre el organismo moral en cuanto que éste se orienta a la bienaventuranza eterna y realiza en este mundo una participación incoada de la misma. Subraya el carácter infuso de todos los principios de acción que nos conducen al fin último, incluso aunque el objeto concreto de su acto no sea inmediatamente Dios en sí mismo. Sto. Tomás busca la razón de esta doble infusión de las virtudes morales adquiridas en la armonía que debe tener el organismo moral con las virtudes teologales; esta armonía destaca al preguntarse Sto. Tomás sobre la diferencia entre esos dos sistemas de virtudes: la virtud moral infusa responde a una motivación distinta de la que inspira a la virtud moral adquirida; esta motivación proviene de la ley evangélica; además está ordenada a un fin trascendente: la perfección del cristiano dentro de esta sociedad celestial que es la Iglesia [112].

112. Sto. Tomás cita aquí a San Pablo. El ejemplo que da de motivación sobrenatural es el siguiente: *secundum regulam legis divinae, requiritur quod homo castiget corpus suum et in servitutem redigat* (cfr. 1 Cor 9, 27). El fin propio de las virtudes infusas se nos describe de esta manera: *Per eas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint cives sanctorum et domestici Dei.* Cfr. G. BULLET, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon saint Thomas d'Aquin* (Friburgo 1958).

Por otra parte, la existencia de este organismo moral infuso no es una negación de la virtud adquirida ni de su papel real. Hemos citado incluso un texto en el que Sto. Tomás advierte que esta virtud no se ejerce *sine adiutorio Dei* [113]. En el fondo, al mantener dos estructuras morales aparentemente superpuestas, tenemos un profundo realismo de la acción humana: la diversidad de las motivaciones, de los fines y también de los efectos del acto queda a salvo en la superposición de valores, mientras que el conjunto logra su unidad por parte del fin último gracias a la conexión de las virtudes en la caridad.

Santo Tomás ha unido al estudio de las virtudes el de los dones y también el de las bienaventuranzas y los frutos del Espíritu Santo. Por lo que respecta a los dones no surge dificultad teórica alguna; es normal que se estudien aquí estos principios superiores de acción; la noción analógica de hábito permite unirlos nocionalmente a las virtudes [114]. Cabe notar, de paso que esta definición del don como hábito subraya maravillosamente la naturaleza de la unión entre Dios y el hombre en su actividad sobrenatural: don del Espíritu Santo (como por otra parte virtud teologal y virtud moral infusa, aunque en menor grado) implica esencialmente moción divina; y, sin embargo, en su naturaleza está moción es considerada como un hábito, es decir, un principio inmanente al hombre por el que va a poner un acto voluntario. La moción divina no es la negación del voluntario: actúa internamente, suscitándole y perfeccionándole.

El estudio de las bienaventuranzas, y de modo accesorio el de los frutos del Espíritu Santo, ¿constituye una pieza más o menos artificialmente añadida? Los intérpretes de Sto. Tomás difieren en este punto [115]. Frente a la actitud minimista podemos hacer valer, por una parte, que se trata de una tradición escolástica anterior, que Sto. Tomás hubiera podido no tener en cuenta, pero que ha preferido conservar [116]; además las bienaventuranzas se presentan aquí como los actos de los dones del Espíritu Santo y de las virtudes: la actividad sobrenatural, en lo que tiene de específicamente cristiana, puede definirse por las bienaventuranzas: la actitud espiritual que suponen es en nosotros el resultado de las más puras mociones del Espíritu. Por añadidura realizan en el cristiano la etapa perfecta en el camino hacia la Bienaventuranza

113. Se trata aquí del concurso divino natural, 1-2 q 62 a 1.
114. 1-2 q 68 a 3.
115. Sobre este punto véase GUINDON, *o. c.*, 297. El autor, que defiende el carácter orgánico de la inserción de las Bienaventuranzas en la exposición de Sto. Tomás, cita las opiniones contrarias en la nota 130.
116. Así Felipe el Canciller, cfr. LOTTIN, *o. c.*, III, 456.

celestial, así como la imagen perfecta de esa Bienaventuranza:

> Ea quae in beatitudinibus tanguntur tamquam merita, sunt quaedam praeparationes vel dispositiones ad beatitudinem perfectam vel inchoatam. Ea vero quae ponuntur tamquam praemia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic pertinet ad futuram vitam, vel aliqua inchoatio beatitudinis, sicut est in viris perfectis, et sic praemia pertinent ad praesentem vitam [117].

El análisis de las Bienaventuranzas representa, pues, un excelente coronamiento del estudio del organismo de las virtudes y de los dones, que muestra hacia qué tipo de acción concreta está divinamente orientado dicho organismo. ¿Habrá que ir más lejos y estimar que el tema de las Bienaventuranzas determina toda la organización del tratado de las virtudes y de los dones? No lo creemos. En su estructura orgánica este tratado se elabora en torno a la naturaleza misma de la virtud y de sus diversas realizaciones: el objeto formal del estudio es el principio de actividad como tal; pero Sto. Tomás quiere desbordar esta perspectiva indicando el objeto evangélico de la vida virtuosa: inserción del tema propiamente cristiano. Una vez entroncada la cuestión 69, nos parece tan natural que se comprende por qué, en última instancia, la vida evangélica es el fin pretendido por Dios al regalarnos como lo ha hecho. Desde este punto de vista podemos decir que «las Bienaventuranzas evangélicas ocupan en la *II.ª Pars* un lugar análogo al tratado de la felicidad que corona la *Etica a Nicómaco*» [118]

La impresión que deja una lectura atenta de las cuestiones 55-70 es la de una exposición «escalonada» en la que el Doctor Angélico se esfuerza por colocar cada uno de los principios de la vida moral en su lugar exacto dentro del conjunto de un organismo complejo, de modo que el escalón supremo corresponda a la virtud de la caridad. Esta da verdaderamente su sentido último a la actividad humana; gracias a ella se realiza la vinculación con la bienaventuranza, por la cual ha caracterizado Sto. Tomás el sentido de la actividad humana desde el comienzo de su obra. Al comprobar esto, podemos sacar la conclusión de que en el tomismo no puede haber oposición entre una moral de la bienaventuranza y una moral de la caridad: Sto. Tomás liga estos dos datos con la más fuerte atadura y ello nos permite comprender mejor lo que envuelve cada uno de los términos: la bienaventuranza de que se trata es la que corresponde a la caridad teologal; no se trata solamente (aunque ello no esté excluido) de satisfacer un deseo

117. 1-2 q 69 a 2.
118. GUINDON, *o. c.*, 302.

natural del espíritu. Recíprocamente, la caridad se orienta hacia la Bienaventuranza, porque no hay amor verdadero que no se oriente a alcanzar el Bien [119]. Finalmente, el estudio de las Bienaventuranzas evangélicas nos permite captar la armonía íntima de las estructuras de naturaleza y gracia con las actitudes espirituales que determinan la moral evangélica. En cierto sentido tenemos en estas cuestiones el esqueleto de una moral cristiana, estructurada y a la vez orientada hacia la perfección de la vida evangélica. El estudio de los otros principios de la acción precisará su condición concreta, antes que Sto. Tomás determine, en cada virtud, el encuentro entre la naturaleza, el sobrenatural y el Evangelio.

Condición pecadora

Al tratar de la virtud sigue un tratado del vicio que, desde la mitad de la primera cuestión que le dedica, trata en realidad del pecado. Como hemos advertido en general para todos estos temas morales, éste se elabora conforme a un esquema especulativo: esencia del pecado, división y relaciones, sujeto, causas y efectos. Se nota, sin embargo, desde la primera ojeada, que algunos sectores están mucho más desarrollados, en particular el de las causas del pecado, que incluye entre otras la cuestión del endurecimiento, de la tentación diabólica y sobre todo del pecado original. Intentaremos descubrir la economía interna de este estudio del pecado, cuyo enfoque, tal como aquí le encontramos, es absolutamente nuevo en relación con la escolástica y con las otras obras de Sto. Tomás.

Históricamente el problema se plantea en función del pecado original: ya veíamos cuál era la organización de todo el estudio del pecado en la tradición de las *Sentencias*. También hay que recordar aquí lo que veíamos al estudiar la construcción de las dos primeras *Sumas* de Sto. Tomás: tanto en una como en otra hay al fin y al cabo muy pocas cosas acerca de la naturaleza del pecado; por otra parte, el pecado original se trataba allí dentro de la perspectiva económica de su vinculación con la Encarnación. Notábamos, sin embargo, cierta diferencia de acentuación entre las dos obras: el *Compendium theologiae*, cuya segunda parte es un comentario al Símbolo, presenta el pecado original dentro de un contexto que se inspira muy de cerca en el Génesis y en que los análisis especulativos son reducidos. En la *Suma contra Gentes* el análisis de la Encarnación discurre por cauces más especulativos y por lo mismo se estudia más el pecado original en sí mismo,

119. Cfr. R. GUINDON, *o. c.*, 293-297: *Bienaventuranza y virtudes teologales.*

en su naturaleza y en su sujeto. Sea lo que sea de esta divergencia, que refleja una determinada orientación del pensamiento, la cuestión del pecado original en estas dos obras no está integrada en una teología moral de conjunto: la problemática de estas obras en este punto puede considerarse como una variante de la tradición de las *Sentencias* [120].

Muy diversa es la problemática que se esboza claramente en las cuestiones disputadas *De Malo* [121]. Aquí el problema suscitado es el del mal en general y, en consecuencia, del pecado, sobre el cual el Angélico realiza una elaboración escolástica completa; después de la cuestión acerca del mal en general, viene un estudio también general del pecado: naturaleza, elementos, grados, efectos [122] y, como prolongación, elabora detalladamente las causas del pecado: ¿Dios?, el diablo, la malicia misma del hombre. A estos datos, que pueden ser considerados como genéricos, sigue la consideración de las tres especies principales del pecado: el pecado original, el pecado venial y el pecado mortal, al cual se pueden unir las explicaciones que siguen sobre los pecados capitales [123]. Todo procede como si, libre de tener que encuadrar en un más amplio plan de conjunto este problema del pecado, el Doctor Angélico se esforzara por presentarle conforme a cuadros lógicos consistentes en sí mismos.

Ahora bien, estos cuadros difieren por completo de lo que ocurre en la *I.ª-II*ae: primeramente el pecado original, como ya hemos dicho, se estudia como causa del pecado en general; los pecados capitales, en lugar de ser tratados a continuación del pecado mortal, lo son después del pecado original bajo la rúbrica *de causa peccati secundum quod unum peccatum alterius peccati*

---

120. Cfr. *supra*, cap. II, § 3, pp. 128-129 y 139.

121. Según los trabajos del P. Dondaine, sabemos que cada una de las cuestiones de una serie de las disputadas constituía el objeto de una disputa. Es, pues, plenamente legítimo considerar la serie como un todo cuyo plan de conjunto existiría desde el principio. La sucesión de las cuestiones determina la manera de captar el problema. Cfr. A. DONDAINE, *Secrétaires de saint Thomas* (Roma 1956) 209-216.

122. q 2.

123. Tal es el plan propuesto por el P. PESSION en la última edición de las *QQ. Disputatae* (Turín 1953) II, 440. Nosotros le seguimos pero con una discrepancia: el autor empalma los artículos 1, 6, 7 y 8 de la cuestión 4 con la cuestión 3, bajo la rúbrica *de peccato in suis causis*, mientras que los artículos 2, 3 y 5 irían con las cuestiones 5-20 bajo la rúbrica *de peccato in suis speciebus*. Por una parte este corte es históricamente imposible si es cierto que la cuestión 4 constituyó el objeto de una disputa única; por otra nos parece que es el resultado de una proyección indebida de la problemática de la 1-2 sobre la del *De Malo*.

causa est [124]. La división pecado venial - pecado mortal no tiene contenido propiamente específico; se estudia en función del *reatus poenae*. Por otra parte, si nos fijamos en el tratado del pecado de manera global, nos daremos cuenta fácilmente de que la insistencia de Sto. Tomás recae manifiestamente sobre el binomio causas-efectos del pecado, que ocupa quince de las veinte cuestiones. Estamos ciertamente ante una presentación nueva, aunque haya continuidad de doctrina en los puntos estudiados, si se toman uno a uno. ¿Qué pretendió Sto. Tomás con esta organización?

En cualquier respuesta a esta pregunta queda siempre una parte de hipótesis, porque Sto. Tomás no se ha preocupado por manifestarnos la ruta de su pensamiento. Creemos, sin embargo, que el riesgo de error queda reducido al mínimo, si intentamos explicar la actitud de Sto. Tomás a la luz de la intención de conjunto de esta parte de la *Suma*. Estamos aquí dentro de la sección *de principiis actuum* y más concretamente dentro del *de principiis extrinsecis;* entra dentro de lo normal suponer que Sto. Tomás hable aquí de la condición pecadora, tomándola en general, en cuanto que constituye un principio concreto de orientación de la actividad humana que es la fuente de cuanto impide o retrasa la marcha hacia la bienaventuranza [125]. Con toda naturalidad comienza por tratar de los vicios, disposiciones al acto malo que se sitúan en el mismo plano que la virtud a la cual se oponen: el del hábito [126]. Pero es un estudio breve, porque, al contrario de las virtudes, los vicios no tienen organización de conjunto; no se pueden tratar como si fueran un sistema de acción, ya que éste sólo puede existir y existir unificado en la medida en que sus elementos se unen para la prosecución del bien. Los vicios no tienen conexión alguna; son elementos dispersos de desorden [127]. Lógicamente, Santo Tomás trata a continuación de los pecados, que son los actos de los vicios y de los cuales no había tenido hasta ahora ocasión de hablar [128]. Pero se contenta con determinar los principales aspec-

---

124. 1-2 q 84.

125. El objeto de la *Secunda Pars* a partir de la cuestión 6 ha quedado definido en el prólogo a la cuestión 6: *quibus actibus perveniatur ad beatitudinem vel impediatur beatitudinis via.* Del segundo miembro es del que aquí se trata.

126. Sto. Tomás cita en 1-2 q 71 a 1 ad 3 la definición de Cicerón: *Vitium animi est habitus aut affectio animi in tota vita inconstans et a se ipsa dissentiens.*

127. *Si virtutes essent pares, non sequeretur vitia esse paria, quia virtutes habent connexionem, non autem vitia seu peccata* (1-2 q 73 a 2 ad 3; cfr. a 1 c).

128. Creemos que la problemática del voluntario, tal como Sto. Tomás la ha planteado siguiendo a Nemesio, difícilmente podía recargarse con

tos formales: sujeto, distinción, comparación [129], y vuelve en cuanto puede a lo que le interesa en esta sección de su estudio: los principios de los actos, o sea, las causas del pecado, que va a estudiar cuidadosamente; y los efectos del pecado, que tienen también un valor determinante respecto de la bienaventuranza. En último análisis son indudablemente las cuestiones dedicadas a las causas del pecado las que dominan todo el tratado; a ellas se reduce lo esencial de lo que Sto. Tomás quiere decir dentro de la perspectiva moral que se ha trazado. Si el organismo de las virtudes y de los dones constituye el principio inmanente al hombre de la marcha hacia la bienaventuranza, ¿de dónde provienen y en qué consisten los principios que la retardan o la impiden?

Planteado así el problema, Sto. Tomás se dedica a resolverle de manera progresiva, siguiendo el orden ascendente que ya hemos advertido anteriormente; la cuestión 75 propone el problema general y distingue los tipos de causas del pecado que la reflexión y la Revelación pueden manifestarnos: causa interna, causa externa, el pecado mismo como fuente de pecado. Para las causas internas Sto. Tomás sigue el orden de los principios de la acción: la inteligencia (papel de la ignorancia), la sensibilidad (papel de las pasiones), la voluntad (papel de la malicia). No podemos seguirle en los detalles de su elaboración y ver en qué medida se inspira en la aportación moral de la Sda. Escritura y de la tradición escolástica precedente [130]. Habrá que notar que las cuestiones 79 y 80 están consagradas a los principios externos del pecado; Sto. Tomás introduce aquí un tema ajeno a su perspectiva teórica que estaba definida por los principios intrínsecos de acción. Pero esta aparente inconsecuencia es de hecho una fidelidad muy sensata a la Revelación y a su interpretación tradicional; volveremos sobre este punto después que hayamos dicho una palabra sobre el pecado original.

Entre las causas externas del pecado, la que nombra en tercer lugar es el pecado original, por el cual tiene lugar el influjo del hombre en el pecado de los otros hombres.

> Considerandum est de causa peccati ex parte hominis. Cum autem homo sit causa peccati alteri hominis exterius suggerendo, sicut et diabolus, habet quemdam specialem modum causan-

---

un estudio sistemático del pecado. Sin embargo, su posición teológica ha sido bien delimitada en la cuestión 21.

129. q 72-74.

130. Sobre el problema de la ignorancia en la edad media, cfr. LOTTIN, *o. c.*, III, 11-51. *La nature du péché d'ignorance depuis le XIIe siècle jusqu'au temps de saint Thomas d'Aquin.* En lo que concierne a Sto. Tomás el autor detiene su encuesta en el comentario a las Sentencias.

di peccatum in alterum per originem. Unde de peccato originali dicendum est [131].

Insistamos sobre esta manera de presentar la cuestión. Como Santo Tomás advierte, cualquier hombre puede causar el pecado en otro hombre mediante la tentación exterior; el proceso es análogo al de la tentación diabólica: es un proceso externo e individual. Pero existe otro modo de influencia nefasta: el pecado original. Esta presentación nos prepara para descubrir una causalidad inédita, más universal y más interna. Y esto es efectivamente lo que Sto. Tomás esclarece siguiendo un proceso que no encuentra equivalencia exacta en otras obras: una primera etapa insiste en la causalidad universal de Adán respecto de los hombres; otra nos descubre la realidad inmanente en nosotros de esta causalidad; finalmente el influjo real en nuestro obrar de ese pecado de Adán, interno en cada hombre, se nos manifiesta en el estudio de su sujeto de inherencia. Para captar con suficiente nitidez el sentido de esta organización, es necesario entrar un poco en la doctrina misma. La noción de pecado original es en sí misma una aporía; profundizar en ella es buscar la definición de un pecado real, imputable a cada hombre, que implica consecuencias objetivas, la primera de las cuales es la ruptura de la amistad con Dios, pecado que, sin embargo, no es un acto personal, sino la herencia en nosotros de la falta de Adán.

La exposición del Doctor Angélico es progresiva; comienza por la cuestión de la transmisión y se puede decir que esta manera de abordar el problema pone de manifiesto el sentido de la solución. Sto. Tomás se ha dado cuenta, después de San Anselmo [132], de que la Revelación insistía ante todo en lo relativo a la herencia de Adán; la carta a los Romanos no nos dice en qué consiste el pecado original en cada hombre, considerado desde el punto de vista formal; lo que dice es que «por un solo hombre el pecado entró en el mundo». Además, según la versión de la Vulgata—la que sigue Sto. Tomás—, afirma que en Adán todos los hombres pecaron; finalmente propone una antítesis: el pecado es respecto de Adán como la gracia respecto de Cristo. Prescindiendo aquí de la exégesis detallada de los textos, lo cierto es que invitan al teólogo a investigar ante todo la relación del hombre pecador

131. 1-2 q 81 pról.

132. El influjo de San Anselmo en el modo de tratar la escolástica el pecado original ha sido sintetizado por D. LOTTIN tras múltiples análisis textuales, *o. c.*, IV, 274 ss. El autor expone por lo demás que incluso en Sto. Tomás este influjo no ha logrado eliminar totalmente los rasgos de una perspectiva "agustiniana" centrada en la concupiscencia.

con Adán. Sto. Tomás se esfuerza por eso en primer lugar por precisar el sentido de una comunidad de los hombres en Adán, la posibilidad de considerar la unidad del género humano en el primer hombre, a fin de comprender cómo cada uno se encuentra englobado en la responsabilidad inicial. Antes de dar el esquema de la teoría de Sto. Tomás, no estará de más notar que, al tomar su problemática de la Revelación, el Angélico pone aquí en conexión la actividad humana, objeto propio de su estudio, con toda la economía del pecado; pone de relieve un elemento colectivo, racial, en la estructura de la operación humana. La perspectiva que hemos llamado personalista manifiesta así que no es exclusiva de factores colectivos; y si hallamos aquí los que provienen del pecado, también tendremos que tener en cuenta más adelante los que son consecuencia de la Redención. El elemento «económico» del proceso de la vida humana comienza a entroncarse orgánicamente en la exposición.

La comunidad de los hombres en Adán es un dato de naturaleza; todos los hombres que descienden de Adán pueden ser considerados como un solo hombre, en cuanto que convienen en una misma naturaleza [133]. No se trata aquí solamente de la participación lógica de un quid común, sino de la participación concreta de una naturaleza genética: el género humano es uno, y todo cuanto diga relación a esta naturaleza concreta de los hombres interesa a cada uno en particular. A lo largo del tiempo (porque la sucesión histórica juega aquí su papel), el instrumento de esta unidad es la generación física, fuente de la continuidad natural, vehículo del parentesco entre los hombres. Si pues un acto personal históricamente puesto por un hombre determinado, Adán, es tal que afecta a la condición concreta de la naturaleza humana, esta condición queda modificada por el acto en cuestión y afectará indeclinablemente a la que recibirán los hombres engendrados; la naturaleza concreta de éstos guarda relación al acto personal por el cual dicha naturaleza quedó afectada. En una palabra, hablar de la unidad de los hombres en Adán es decir dos cosas: la unidad genética de la raza, la continuidad humana en el tiempo y en el espacio; reconocer una participación de todos los hombres en el acto que compromete a esa raza.

Una vez determinada la unidad de los hombres en Adán, la lógica de la exposición exige que precisemos cuál es el acto que compromete a la raza humana. ¿Cómo Adán pudo hacer pecar a toda la naturaleza humana? Sto. Tomás enfoca esta cuestión bajo la forma de una comparación entre el pecado primitivo y los otros

133. Hacemos aquí el comentario de 1-2 q 81 a 1.

pecados personales de Adán. También aquí el Doctor Angélico explaya las intuiciones de San Anselmo: el pecado personal de Adán compromete a la naturaleza porque la priva de la justicia original concedida a toda la humanidad en la persona de Adán. Creado en un estado de equilibrio completo, consecuencia de la amistad con Dios y transmisible a toda su descendencia, Adán, al rebelarse contra Dios, pierde a la vez para sí y para todos los suyos aquella armonía primitiva de naturaleza y de gracia; corrompe la naturaleza concreta, despojada de su armonía primitiva y dividida interiormente. Ahora bien, esta naturaleza corrompida y expoliada engendra otra naturaleza corrompida y expoliada. Todos los hombres al nacer tendrán por tanto que contraer objetivamente una falta dependientemente de la falta personal de Adán, un desequilibrio que afecta al cuerpo y al alma: lo que la Carta a los Romanos llama la muerte. Ya sabemos, también por la misma carta, que esa muerte afecta a todos los hombres, los cuales constituyen así el cuerpo de Adán pecador [134].

Ya se habrá notado que en estos primeros artículos de la cuestión 81 tenemos la continuación de la exposición interrumpida al fin de la *I.ª Pars*. Ya veíamos que a fin de mantener íntegramente un plan definido, de una parte por el juego de las tres causalidades divinas y de otra por la fidelidad al relato del Génesis, Sto. Tomás había excluido de su exposición la decisión libre del hombre, principio de su acceso a la bienaventuranza [135]. Aquí nos encontramos con esta decisión libre, considerada en sí misma y en sus consecuencias inmediatas: poner a todo el género humano en situación de pecado. Si Sto. Tomás ha esperado hasta ahora para mencionar esa actitud del hombre y sus consecuencias, si la encuadra dentro de un estudio sobre los principios de la actividad humana, es porque es consciente de que así interioriza el acontecimiento histórico. Una perspectiva más estrictamente vinculada al acontecer tiene sin duda la ventaja de destacar la evolución temporal de la historia humana, pecado y salvación. La inserción del pecado original entre las causas del pecado pone de manifiesto hasta qué punto la economía modifica concretamente y orienta toda la vida humana: la historia es algo más que el marco temporal dentro del cual se cruzan los destinos humanos: se enraíza en cada uno, estimula concretamente su libertad, constituye el campo interior de su combate.

---

134. No siendo nuestro propósito hacer aquí la teología del pecado original según Sto. Tomás, sino subrayar las articulaciones de su pensamiento, nuestro comentario es necesariamente breve. No tenemos más remedio que remitir a obras especializadas.

135. Cfr. *supra*, cap. II, § 4, p. 172.

Esto resalta de una manera extraordinariamente viva, por poco que se conozcan las técnicas de Sto. Tomás. En efecto, después de haber estudiado la transmisión del pecado original, conforme a las líneas de pensamiento que acabamos de esquematizar, el Doctor Angélico prosigue preguntándose por la naturaleza de ese pecado. Y aporta en este punto una puntualización capital, inédita en sus otras obras [136]: el pecado original es en nosotros un hábito. Tenemos aquí una prueba manifiesta de lo que hemos dicho más arriba a propósito del uso analógico de la noción de hábito en estas cuestiones de la *Suma*. En su realidad formal el pecado original es una condición pecaminosa que se define de una parte por la carencia de justicia original y de otra por la relación que implica con el pecado personal de Adán:

> In originali peccato sunt duo, quorum unum est defectus originalis iustitiae; aliud autem est relatio huius defectus ad peccatum primi parentis, a quo per vitiatam originem deducitur [137].

La herencia de Adán deja en el hombre una deformación verdaderamente inherente a su ser y que le da ya en el punto de partida cierta orientación contra naturaleza, al constituir un principio de acción en sentido opuesto a la caridad y a la bienaventuranza: *inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis iustitiae* [138]. Desde luego, sólo se puede tratar aquí de un hábito en sentido analógico, como quiera que la realidad del pecado original es absolutamente *sui generis;* por eso, el reducirle Sto. Tomás a esta categoría es significativo del contenido inmanente que le reconoce.

La tercera etapa del enfoque de Sto. Tomás acusa aún este punto de vista: después de la transmisión del pecado original y de su naturaleza, estudia su sujeto. Al poner esta condición peca-

---

136. El hecho ha sido advertido por LOTTIN, *o. c.*, IV, 266. Desgraciadamente esta advertencia ha sido hecha con ocasión de un estudio sobre el lugar que corresponde a la concupiscencia en la teoría tomista del pecado original, y el autor no pone de relieve que esta "consideración inédita" pone el broche de oro a una elaboración en la que había trabajado en muchas ocasiones. Su valor técnico no tiene igual.

137. 1-2 q 82 a 4.

138. 1-2 q 82 a 1. La situación concreta de este desorden habitual que deriva de la falta de Adán y hace al hombre *particeps culpae* (1-2 q 81 a 1 ad 1) está bien explicada en la solución ad 3. El pecado original no es un hábito operativo, en el sentido de que no es en sí mismo un principio directo de los actos humanos. Constituye sin embargo una causa real de la actividad por la condición que comunica al hombre. Igualmente no es hábito adquirido ni infuso; la única fórmula apta para explicar su origen es: *per vitiatam originem innatus.*

minosa primitiva ante todo en la esencia del alma, Sto. Tomás subraya el grado de penetración que aquélla posee; el nacimiento en pecado original da al ser humano una determinada figura concreta. Hay en la condición total del hombre, con anterioridad incluso a la consideración de su temperamento, de sus facultades, de sus poderes de acción, un obstáculo profundo para una operación orientada a la bienaventuranza; este obstáculo se concreta por otra parte en influencias reales sobre la voluntad, principio general de acción [139]. En verdad, la historia de Adán es asimilada por cada hombre.

Querríamos, sin embargo, para concluir estas breves notas sobre el pecado original en la *I.ª-IIᵃᵉ*, volver sobre el lugar que se le ha asignado: es la tercera causa externa del pecado; evidentemente es la más interiorizada y de consecuencias más graves que la tentación diabólica. Pero no está sola; creemos que tiene un profundo sentido el haber tratado del pecado original entre las causas externas del pecado y haber unido las causas externas a las internas, considerando estas últimas independientemente del influjo del pecado original. Esta amplitud de perspectivas se explica a nuestro modo de ver por el objeto último que Sto. Tomás expone en toda la *I.ª-IIᵃᵉ*: *el acto voluntario*. El peso fundamental de toda esta teología moral gravita sobre el voluntario, mediante el cual el hombre realiza la Imagen de Dios o se aparta personalmente de ella sustituyéndola en sí mismo por la *macula peccati* [140]. La organización del tratado del pecado nos parece hecha para respetar este voluntario y dejar al hombre toda la responsabilidad del mismo. El haber renunciado a la perspectiva económica delineada en las *Sentencias*, a nuestro juicio, viene a parar a lo mismo. Sto. Tomás no quiere levantar su teología moral, ni siquiera aparentemente, sobre el pecado y la condición pecaminosa. Esta es sólo un elemento del problema humano; en su lugar y en su medida, le orienta, pero no le determina y finalmente la última palabra es del voluntario, que se determina a sí mismo bien o mal. Tenemos cierto escrúpulo en aludir aquí a la teología griega de la libertad: las alusiones globales a los Griegos por oposión a los Latinos son con frecuencia bastante artificiales, cuando no proceden de una *ignoratio elenchi;* creemos poder decir, sin embargo, que la construcción del tratado del pecado, considerada en conjunto, manifiesta la fidelidad de Sto. Tomás a la perspectiva que

139. 1-2 q 83 a 2-3.

140. Cfr. 1-2 q 86. A fin de no alargar desmesuradamente este estudio sobre el pecado en la Suma, nada diremos de los efectos del pecado. La perspectiva global nos parece la misma de la de las causas: determinación de una condición humana concreta, que juega su papel en el voluntario.

había elaborado partiendo de Nemesio y de San Juan Damasceno. Y como, por otra parte, el influjo de la tradición latina es evidente, cabe preguntar si este tratado sobre el pecado no nos da algo así como una refundición del pensamiento cristiano sobre este punto.

Al término de este examen sobre los principios internos del acto voluntario, vemos que va cobrando forma la figura a la vez compleja y concreta del hombre de cara a la acción. Por una parte, un organismo virtuoso, fruto de la naturaleza y de la actividad, que le orienta hacia los bienes propios de la condición humana encarnada; luego, las virtudes teologales, que le armonizan con Dios tal como es en sí mismo, poseído en este mundo por la caridad como lo será en la bienaventuranza; y, regido por la caridad, todo el sistema de las virtudes morales infusas, por el cual la acción humana entra completamente en el campo del influjo sobrenatural; si hubiéramos de emplear una palabra que expresara plenamente el sentido de este análisis de las virtudes, estaríamos tentados de recurrir a la *divinización:* por las virtudes teologales e infusas el hombre ve cómo su operación se coloca al mismo nivel de la operación divina, y la complejidad de los objetos de su actividad está reducida a unidad por la tendencia amorosa hacia Dios. La conexión de las virtudes con la caridad permite obrar verdaderamente a Imagen de Dios: la acción procede directamente de Dios, supuesto el carácter infuso de las virtudes; su objeto último es Dios, alcanzado por la caridad; y, sin embargo, entre este origen divino y esta finalidad igualmente divina, el acto es verdaderamente humano, ya que procede voluntariamente de principios inmanentes al hombre. La visión de la acción humana, tal cual se deduce unitariamente del análisis de las virtudes, responde perfectamente a lo que parecían exigir el estudio de la bienaventuranza y del voluntario: una acción orientada a Dios, que realizara la Imagen de Dios. Pero, por otra parte, frente a esta visión aparece el tema complementario del pecado: se dan influencias viciosas que apartan al hombre de una actividad regulada según la razón y la Ley divina. La ignorancia, la malicia o las pasiones pueden torcer la acción. Igualmente la tentación diabólica y, sobre todo, la presencia habitual en cada hombre de la condición pecaminosa recibida del primer hombre. Hay un conjunto de principios negativos que coexisten, al menos según la exposición de Sto. Tomás, con toda la riqueza descrita en el análisis de las virtudes.

Cuando se vuelve un poco la vista atrás sobre ese díptico que, según Sto. Tomás, constituyen los principios internos de la acti-

vidad humana, parece que se logra a la vez una impresión de gran penetración en el inventario y en el enfoque, pero que es algo sin terminar. Efectivamente, no se nos ha dicho cuál puede ser el sentido de una vida humana sometida a influencias tan diversas, cómo pueden equilibrarse en el voluntario posiciones tan opuestas como la de la virtud y la del pecado. Por nuestra parte creemos que esta deficiencia es beneficiosa y que constituye una puerta abierta que deja conscientemente Sto. Tomás a la Revelación de Cristo. Desde este punto de vista se echa de ver que no por casualidad el estudio de las virtudes nos propone el ideal de la vida crucificada que presenta Nuestro Señor en las Bienaventuranzas; incluso no sin razón la universalidad de la falta de Adán se explica tanto en Sto. Tomás como en San Pablo, teniendo de fondo el cuadro de la universalidad de la gracia en Cristo. Estas referencias al Misterio de Cristo, hechas no de modo marginal, sino con carácter fundamental, son esenciales para equilibrar concretamente la descripción del hombre de cara a su acto. Sto. Tomás nos indica que esas influencias contradictorias van a entrar en juego y combatir entre sí en el camino concretamente trazado por Cristo, según una economía de etapas que depende del plan salvífico de Dios. Citamos a este propósito un texto muy denso; en respuesta a la cuestión clásica sobre la permanencia después del bautismo de las deficiencias debidas al pecado, Sto. Tomás bosqueja toda una visión de la economía:

> Culpa originalis et actualis removetur ab eodem a quo etiam removentur et huiusmodi defectus, secundum illud Apostoli, Rom 8, 11: Vivificabit mortalia corpora vestra per inhabitantem Spiritum eius in vobis; sed utrumque fit ordine divinae Sapientiae, congruo tempore. Oportet enim quod ad immortalitatem et impassibilitatem gloriae, quae in Christo inchoata est, et per Christum nobis acquisita, perveniamus conformati prius passionibus eius. Unde oportet quod ad tempus passibilitas in nostris corporibus remaneat, ad impassibilitatem gloriae promerendam conformiter Christo [141].

La oposición entre las virtudes y el pecado, unas y otro interiores al hombre, no es otra cosa que el combate por la perfecta conformidad con Jesucristo. Un estudio integral de la condición humana sólo puede hacerse con referencia al Evangelio [142].

Esta referencia, tratada dentro de una perspectiva sumamente amplia, es la que, por otra parte, nos va a proporcionar el estudio

141. 1-2 q 85 a 5 ad 2.

142. Procuraremos volver sobre este punto en la conclusión de este capítulo.

de los principios externos del acto humano y de manera especial el de la Ley. Claramente se ve cómo se vincula a lo anterior: después de haber expuesto detalladamente lo que es inmanente al hombre, gracias a lo cual éste obra voluntariamente, el Doctor Angélico debe mostrarnos las normas objetivas que dirigen esa actividad, los valores prácticos que la orientan, en definitiva, el marco de naturaleza y de gracia dentro del cual debe desenvolverse el libre albedrío en el que tiene lugar la Imagen. Situado el voluntario respecto del hombre, ahora lo va a ser dentro del orden general de la realidad.

La Ley

Si, como acabamos de decir, el estudio de los principios internos del voluntario está pidiendo como complemento que se precise el marco objetivo en el que ha de desenvolverse la acción, a su vez la descripción de ese marco debe responder a la condición del hombre. El tratado de la Ley, que comienza en la cuestión 90, no debe ser considerado bajo un punto de vista puramente especulativo dentro de una perspectiva de filosofía social o jurídica; existen en nuestro tratado elementos que dependen de esta perspectiva, pero no son los únicos, y lo primero en que tenemos que fijarnos al empezar este estudio sobre el sentido de las cuestiones 90-108 es la unidad profunda de los mismos. Nosotros tomamos estas cuestiones como un todo; ni la presentación de Santo Tomás, ni la tradición escolástica con la que aquélla empalma, ni, sobre todo, la naturaleza misma del dato revelado y de la teología nos permiten considerar como marginales las cuestiones relativas a la Ley antigua y a la Ley evangélica, que constituyen una buena parte de ese todo. En realidad le coronan, como las bienaventuranzas coronaban el análisis de las virtudes, como el tema del doble Adán constituía el cuadro de fondo del estudio del pecado original. No perderemos el tiempo en demostrarlo objetivamente.

El estudio se abre comentando la definición de Ley, lo cual ocupa la cuestión 90. Su tenor es bien sabido:

> Lex nihil aliud est quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata [143].

De esta definición quedémonos en primer lugar con la calificación de la ley como *rationis ordinatio;* ella coloca a toda ley en

143. 1-2 q 90 a 4.

el campo de la inteligencia práctica y, por consiguiente, la norma objetiva del obrar queda de hecho dentro de una comunidad. Como alguien ha notado, esta calificación traslada al ámbito universal y comunitario de la ley la noción de *imperium*, elaborada para el voluntario [144]. Esta transposición nos autoriza a dar a esta palabra *ordinatio* los dos sentidos de nuestro verbo ordenar: poner en su lugar y mandar imponiendo la obligación propia de un precepto. También nos invita a conservar coordenados ambos sentidos; en otros términos: el valor obligatorio de la ley está intrínsecamente vinculado a su contenido inteligible; la ley determina eficazmente la acción porque constituye su regla inmediata y su medida objetiva.

Esta advertencia nos permite prestar atención, en esta cuestión 90, a los textos que limitan de algún modo el campo de aplicación de la noción de ley, su aplicación analógica. Por una parte, Santo Tomás no es tan ingenuo como para ignorar que la obligación concreta de la ley y la obediencia que logra están frecuentemente relacionadas con su aspecto coercitivo. Por eso en esta definición, que vale ante todo de la ley civil, hace esta advertencia:

> Persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem. Potest solum monere, sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam... Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica, ad quam pertinet poenas infligere [145].

Pero a la inversa, si la ley es esencialmente algo racional y objetivo, normalmente hallará en el corazón del hombre, e incluso a veces en la naturaleza de cada ser, una íntima correspondencia; a la postre la motivación de algunas leyes puede identificarse con la inclinación natural, bien sea conocida, bien sólo naturalmente vivida:

> Cum lex sit regula quaedam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo. Uno modo, sicut in mensurante et regulante. Et quia hoc est proprium rationis, per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo, sicut in regulato et mensurato. Et sic, lex est in omnibus quae inclinantur in aliquid ex aliqua lege:

---

144. Cfr. LOTTIN, *o. c.*, II, 25-47, *La loi en général: le sens de la définition thomiste.* La cuestión de la naturaleza del *imperium*, de la interpretación de 1-2 q 17, ha sido discutida estos últimos años. Recensión y estudio de los trabajos de esta controversia: S. PINCKAERS, en B.Th., IX, 345-362; cfr. del mismo autor *La structure de l'acte humain suivant saint Thomas*, en R.Th. (1955) 368-412.

145. 1-2 q 90 a 3 ad 2.

ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative [146].

Lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo, unusquisque sibi est lex, inquantum participat ordinem alicuius regulantis [147].

Creemos que estos dos límites extremos definen la problemática de la ley en la *Suma*. El Doctor Angélico desarrolla simultáneamente una doble investigación: la primera es en resumen un inventario bien pensado de los diversos tipos de ley que conocemos mediante la Revelación y la experiencia; estas leyes difieren según el legislador que las impone (por ejemplo, Dios en el caso de la Ley eterna; la naturaleza misma del hombre para la ley natural), el bien que ordenan, el tipo de acto que imperan. Difieren también por su grado de permanencia y de invariabilidad; finalmente, por el efecto educativo que producen en el hombre que es sujeto de las mismas. Esta primera investigación nos manifiesta en definitiva el carácter analógico de la ley y nos informa acerca de sus diversas modalidades. Se obtiene un cuadro bastante claro, supeditado a la Ley eterna, *ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principio universitatis existens* [148]; ésta se participa por la creación de dos maneras, proporcionadas al doble fin del hombre [149]: por una parte la ley natural, *participatio legis aeternae in rationali creatura* [150], precisada, por vía de conclusión o de determinación positiva, mediante la ley humana [151]. Por otra parte, orientando al fin sobrenatural, la ley divina positiva que concreta las disposiciones de la sabiduría de Dios al ordenar al hombre a la bienaventuranza [152]. Este conjunto de leyes nos proporciona el marco bastante complejo de las coordenadas concretas de la existencia humana; las leyes no se neutralizan unas a otras: por el carácter específico de su objeto respectivo y de los actos que imperan tienen cada una su plano de aplicación y determinan en conjunto la figura concreta de una vida humana; la jerarquía formal entre ellas surge de los elementos que ya hemos notado más arriba; es evidente que la ley es tanto más perfecta cuanto más espiritual sea el objeto que ordena y más interior el acto que impera; y a la inversa, cuanto más espiritual sea el comportamiento

146. 1-2 q 90 a 1 ad 1.
147. 1-2 q 90 a 3 ad 1.
148. Está bastante clara la diferencia con Juan de la Rochelle. Cfr. *supra*, p. 220.
149. 1-2 q 91 a 4 ad 1.
150. 1-2 q 91 a 2.
151. 1-2 q 91 a 3; q 95 a 2.
152. 1-2 q 91 a 4-5.

que una ley impera, más pierde ésta de su exterioridad y forma cuerpo con las inclinaciones conscientes del hombre que obra.

Esta primera investigación no agota el tema de la ley. Debe ser completada por una segunda, dictada igualmente por la experiencia, que se centra en la evolución dentro de cada tipo de ley examinada. Este problema *de mutatione legum* se plantea a base de hechos; por ejemplo, determinados preceptos dados por Dios en el Antiguo Testamento en una coyuntura concreta ponen en tela de juicio la inmutabilidad de la ley natural [153]. En cuanto a la evolución de las leyes positivas, tanto humanas como divinas, es algo manifiesto. Pero tenemos que preguntarnos acerca de su sentido y sus límites.

Entramos aquí en una problemática de capital importancia para captar objetivamente la fisonomía de conjunto de la *Suma teológica;* el problema suscitado es en el fondo el del tiempo histórico; a él evidentemente hay que recurrir, si se quiere encontrar en Sto. Tomás una teología de la economía cristiana, que implique por una parte una reflexión sobre las edades históricas y por otra los elementos de una tipología. Por lo demás, éste es su lugar tradicional, si es verdad que la Ley y la Gracia son los dos regímenes fundamentales que dividen la sucesión de los tiempos, sobre cuya economía ha reflexionado toda la Tradición cristiana.

El problema se plantea ante todo en el plano de la ley humana y nosotros le examinaremos a ese nivel, como quiera que el equilibrio de conjunto de las soluciones de Sto. Tomás ofrece cierto contraste con el de las soluciones que atañen a la economía de la salvación.

El objeto de la ley humana es asegurar el bien común de la sociedad política [154], o de otro modo, mover al ciudadano al ejercicio ordenado de sus virtudes sociales [155]. Sto. Tomás es realista y se fija en la sociedad real, compuesta de hombres pecadores, inclinados al mal y al egoísmo. A este propósito es bastante significativo que cuando el Doctor Angélico quiere dar la justificación teórica de la ley humana, al comienzo de las cuestiones de *lege humana,* se coloca ante todo dentro del marco definido por la condición pecadora; en lugar de argumentar en primer lugar partiendo de la indeterminación de la ley natural para venir luego a consideraciones contingentes deducidas del estado concreto de la hu-

153. 1-2 q 94 a 5-6.

154. 1-2 q 90 a 2. Recuérdese que la definición de ley que se da en esta cuestión se refiere en primer lugar a la ley humana, a partir de la cual Sto. Tomás establece la analogía. Por otra parte, toda la cuestión 96 está asentada sobre el tema del valor político de la ley humana.

155. 1-2 q 96 a 3.

manidad, adopta un orden inverso [156]. Esa amplitud en el objeto de la ley humana y esa imperfección del hombre que es sujeto de la misma implican en el punto de partida un gran extrinsecismo de la ley civil. Este se manifiesta de muchas maneras. Sto. Tomás menciona ante todo la importancia de la coacción en la obediencia; de hecho la formación del ciudadano virtuoso implica no poco de negativo:

> Quia perfectio virtutis praecipue consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas praecipue homines sunt proni, et maxime iuvenes, circa quos efficacior est disciplina, ideo oportet quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem perveniatur, homines ab alio sortiantur [157].

El contexto demuestra que por *disciplina* Sto. Tomás entiende una *disciplina cogens metu poenae,* que él identifica con la *disciplina legum* y se opone a la *disciplina paterna quae est per monitiones*. En el punto de partida la ley humana es, pues, un imperativo muy externo.

En segundo lugar, el objeto mismo de la ley civil, el bien común, entraña cierta vaguedad de prescripciones que no tocan el fondo del problema humano. Sto. Tomás había advertido ya que es suficiente que los legisladores sean personalmente virtuosos y que los otros se contenten con obedecer a las leyes, para que el bien común se alcance suficientemente [158]. A la vez puntualiza que la ley civil no tiene como objeto inmediato la perfección absoluta de los hombres que rige: debe limitarse a eliminar los *vitia graviora* y más concretamente los que perjudican al bien común y a la buena marcha de la sociedad; por otra parte debe promover preferentemente las virtudes sociales, factores positivos de este bien común [159]. A todas luces la ley humana aparece como algo de carácter supletorio: remedia la incapacidad del hombre pecador para desarrollar por sí mismo el sentido social, que en él es parte de la ley natural [160].

---

156. 1-2 q 95 a 1. *Utrum fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus.* Se trata aquí de una utilidad concreta, la del orden público, tal como lo atestigua el texto de Isidoro alegado en el *sed contra,* art. 2: *utrum omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur.*

157. 1-2 q 95 a 1.

158. 1-2 q 95 a 1 ad 3.

159. 1-2 q 96 a 2-3.

160. Cfr. 1-2 q 94 a 2: *Inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinet ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignorantiam*

Es dentro de esta perspectiva como tenemos que enfocar el problema de la evolución de la legislación civil. Los puntos de vista de Sto. Tomás se caracterizan también aquí por su realismo y parecen en conjunto muy reservados. Los cambios de las leyes están en función del proceso que cabe esperar de la condición temporal del hombre. Comenzando por el mismo legislador, el darse cuenta de las medidas convenientes para asegurar el bien común en una coyuntura determinada sólo se logra progresivamente:

> Humanae rationi naturale videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat [161].

El mejor conocimiento que alcanza el legislador sobre las medidas adaptadas a una situación puede motivar una modificación de las leyes. Además, es normal que la legislación misma mejore a los ciudadanos tomados individualmente, o a la sociedad en sí misma; y esto provoca la necesidad de una adaptación. Santo Tomás tiene en cuenta los dos casos.

En lo que concierne al individuo, el Doctor Angélico menciona explícitamente y en muchas ocasiones el papel educativo de la coacción. Esta en muchos casos tiene simplemente por objeto la tranquilidad pública, pero no puede desesperar en principio de la enmienda de un culpable; la ley debe tener en cuenta el carácter progresivo *(gradatim)* de la formación de las virtudes políticas; el ideal será que vaya creando poco a poco hábitos virtuosos gracias a los cuales el hombre busque por sí mismo el bien común; tenemos aquí un ejemplo típico de la interiorización que siempre pretende la ley:

> Quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit ut per vim et metum cohiberentur a malo, ut saltem sic male facere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quod prius metu implebant, et sic fierent virtuosi [162].

Las últimas líneas de este texto son significativas; ponen de manifiesto las tendencias profundas que sirven de sustrato al pensamiento de Sto. Tomás: las mismas leyes civiles pretenden en

---

vitet, quod alios non offendat quibuscum debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.

161. 1-2 q 97 a 1.

162. 1-2 q 95 a 1. Sobre esta idea del valor educativo de la coacción, cfr. también q 96 a 2 ad 2; q 92 a 2 ad 4.

última instancia la educación del hombre respecto del acto voluntario. Ahí tenemos el vínculo inmediato de unión de la ley con los principios internos del acto humano: al inducir a las virtudes y reprimir las malas tendencias, tiende a formar en la sociedad el hombre maduro.

En el plano de la sociedad sucede otro tanto; la comunidad política puede estar más o menos madura; Sto. Tomás toma su ejemplo de San Agustín. Se trata de derecho constitucional: para ambos doctores la instauración de una democracia está en función de la madurez política de un pueblo y de la capacidad para preocuparse verdaderamente por el bien común; de lo contrario, va mejor un régimen artistocrático [163].

Sin embargo, Sto. Tomás pone un importante contrapeso a estos principios que justifican teóricamente una cierta evolución de la legislación: para él la estabilidad del derecho es un elemento capital de su fuerza, y todo cambio contribuye de suyo a debilitarlo por el simple hecho de romper con una costumbre arraigada en los hábitos. De ahí resulta que una ley, incluso una ley menos buena, pero que ha pasado a ser costumbre, puede ser preferible a un cambio. El criterio es el siguiente:

> Quod quidem contingit vel ex eo quod aliqua maxima et evidentissima utilitas ex novo statuto provenit; vel ex eo quod est maxima necessitas, ex eo quod lex consueta aut manifestam iniquitatem continet, aut eius observatio est plurimum nociva [164].

Prácticamente una tal abundancia de superlativos restrictivos parece denotar en Sto. Tomás una orientación de pensamiento conservadora; y no parece que la historia le contradiga [165].

En resumen, los puntos de vista de Sto. Tomás acerca de la evolución de la ley civil son muy mesurados; por su misma nanaturaleza esta ley no puede afectar a los objetos esenciales de la vida moral personal; la interiorización que puede motivar se limita a las virtudes del ciudadano. Una vez puesto a punto el régimen más conveniente en una determinada coyuntura, parece que Santo Tomás prefiere que se mantenga.

De una manera totalmente distinta sucede con la ley divinopositiva, en el estudio de la cual el pensamiento de Sto. Tomás se centra en torno a la evolución histórica, un caminar de lo im-

---

163. El texto citado en 1-2 q 97 a 1 al final del *corpus* está tomado del primer libro del *De libero arbitrio.*

164. 1-2 q 97 a 2.

165. En el sentido de que la estabilidad de un gobierno se ha manifestado siempre más beneficiosa que la multiplicidad de las constituciones.

perfecto a lo perfecto que pertenece a la economía misma de esta ley. Ella, como las otras, puede sin duda ser objeto de una consideración teórica que va deduciendo las conveniencias de su existencia; tal es la perspectiva de la cuestión 91, artículo 4, que vincula estrechamente la ley divino-positiva al fin sobrenatural del hombre:

> Per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo [166].

Es el punto de vista de la situación de la ley divino-positiva en la escala analógica de la ley; ya lo hemos visto poco antes. Pero Santo Tomás añade inmediatamente un artículo consagrado a los diversos estados concretos de la ley divina, en el que da cabida al desarrollo de la economía de la salvación y le justifica. Las ideas esbozadas en este artículo son de nuevo recogidas ampliamente, aumentadas y desarrolladas a lo largo del conjunto formado por las cuestiones 98-108, cuya estructura intentaremos descubrir ahora.

Como quiera que no intentamos aquí hacer una exposición completa del pensamiento de Sto. Tomás sobre el tema Ley antigua-Ley nueva, sino más bien determinar la posición de este tema en la *Suma*, juzgamos preferible considerar esta posición desde el término final, la Ley nueva. La economía de la Ley divina está evidentemente ordenada a la Ley evangélica y en función de esta meta se organiza toda la economía de la salvación.

Las cuestiones 106 y 108 nos informan acerca de esta Ley evangélica y de su contenido. Una definición la sitúa:

> Unaquaeque res illud videtur esse quod in ea est potissimum ut Philosophus dicit in *IX Ethic.* Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est gratia Spiritus Sancti quae datur Christi fidelibus [167].

Vuelve sobre este pensamiento clarísimo a lo largo de estas dos cuestiones: la nueva ley, en su más profunda acepción, es la moción interior del Espíritu que nos hace obrar según Dios y con vistas a la bienaventuranza. Los mandamientos y los preceptos

166. *L. c.*, ad 1.
167. 1-2 q 106 a 1.

exteriormente impuestos también se dan en la Ley nueva, pero sólo tienen un valor secundario y complementario. La nueva ley pertenece, pues, al tipo de ley inmanente, cuya teoría hemos visto desde la cuestión 90 con una primera aplicación en la ley natural [168]. Esa interioridad se subraya en un texto capital, que citamos íntegramente, a pesar de su amplitud, porque representa sin duda una de las cumbres de la *I.ª-II.ae* y contiene una definición perfecta del modo cristiano de obrar:

> Secundum Philosophum, in *I Met.*, liber est qui sui causa est. Ille ergo libere aliquid agit qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suae naturae convenienti, ex seipso agit, quia habitus inclinat in modum naturae. Si vero habitus esset naturae repugnans, homo non ageret secundum quod est ipse, sed secundum aliquam corruptionem sibi supervenientem. Quia igitur gratia Spiritus Sancti est sicut habitus interior nobis infusus inclinans nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea quae conveniunt gratiae et vitare ea quae gratiae repugnant.—Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis dupliciter. Uno modo quia non arctat nos ad facienda vel vitanda aliqua, nisi quae de se sunt vel necessaria vel repugnantia saluti, quae cadunt sub praecepto vel prohibitione legis. Secundo quia huiusmodi etiam praecepta vel prohibitiones facit nos libere implere, in quantum ex interiori instinctu gratiae ea implemus. Et propter haec duo lex nova dicitur lex perfectae libertatis, Iac 1,25 [169].

Lo primero que tenemos en este texto es la identificación de la nueva ley con un hábito, recibido del Espíritu Santo, pero que por su misma naturaleza nos inclina en el mismo sentido de nuestro ser. La nueva ley hace verdaderamente cuerpo con la persona del cristiano, el cual obra según Dios como si obrara él sólo. En el plano concreto del obrar esto se traduce en primer lugar en una gran libertad para todo cuanto no es de precepto. El texto de Santo Tomás nos invita a entenderlo de dos maneras que se complementan: de una parte, la nueva ley no conoce esa multiplicidad de observancias, característica de la Ley antigua [170]: cada uno es libre para conducirse en muchos puntos conforme a la razón y a la inspiración del Espíritu. De otra parte, la nueva ley es por excelencia la de los consejos; el último artículo de esta cuestión 108 está consagrada a ellos y el pensamiento extraordinariamente hermoso de Sto. Tomás es que la adopción de la vía de los consejos es el último fruto de la libertad del hombre, que se decide bajo la moción no coactiva del Espíritu:

168. 1-2 q 106 a 1 ad 2.
169. 1-2 q 108 a 1 ad 2.
170. *Ibidem, corpus* y q 108 a 2.

> Haec est differentia inter consilium et praeceptum, quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur eius cui datur. Et ideo convenienter in lege nova, quae est lex libertatis, supra praecepta sunt addita consilia, non autem in veteri lege, quae erat lex servitutis [171].

Pero incluso en el plano de los preceptos explícitos, es la ley de libertad inscrita en el corazón del hombre la que determina el obrar; es lo que al final dice el texto citado, según el cual el cumplimiento de los preceptos es fruto de la moción voluntaria otorgada por el Espíritu Divino.

No podemos menos de subrayar aquí la coherencia y la continuidad de la enseñanza de Sto. Tomás. La doctrina que aquí nos expone sobre la ley de libertad es una interpretación de San Pablo, cuya fidelidad y profundidad se comprueban evidentemente. Y es también el coronamiento de una doctrina centrada desde el principio en torno al voluntario como constitutivo de la Imagen de Dios. La acción inspirada por la nueva ley es, a los ojos del Angélico, el voluntario llevado a su punto último de perfección: la moción divina, metiéndose dentro del acto humano y constituyendo un todo con los principios internos del mismo, produce un acto verdaderamente personal, imagen de la acción divina eterna y orientada a Dios en sí mismo [172].

Esta interioridad en el obrar es el sello característico de la nueva ley; en efecto, en el plano de la realización de los actos exteriores bajo la moción de esta ley no hay diferencias fundamentales con lo requerido por la Ley antigua e incluso por la ley natural [173]. En definitiva, siempre se trata de realizar los actos conforme a la recta razón [174]. Ahí tenemos por qué Sto. Tomás, a

---

171. 1-2 q 108 a 4.

172. El tema de la Imagen se invoca explícitamente en 1-2 q 100 a 2, pero a propósito de los preceptos: *Lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae ratio hominis bene ordinatur ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo coniungitur ratione, sive mente, in qua est Dei Imago. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae ratio hominis est bene ordinata.*

173. Se trata aquí de las exigencias morales no rituales, cfr. 1-2 q 107 a 3 ad 2; a 4 c; q 108 a 2 c; ad 1; a 3 ad 3.

174. Acabamos de citar la fórmula de 1-2 q 100 a 2. *Lex divina praecipit de omnibus illis per quae ratio hominis est bene ordinata.* Por otra parte el pensamiento constante de Sto. Tomás (cfr. los textos citados en la nota precedente) es que la nueva Ley nos mueve a realizar los actos de las virtudes. Por ejemplo: *Usus vero spiritualis gratiae est in operibus virtutum, ad quae multipliciter Scriptura Novi Testamenti homines exhortatur* (1-2 q 106 a 1 ad 1). Nuestro instinto cristiano, orientado en principio hacia la perfecta abnegación evangélica, se siente un tanto coartado

diferencia de Juan de la Rochelle, no desarrolla su moral dentro del tema de la ley: en la mayoría de los casos lo que hay que hacer concretamente nos es dictado por la vía normal de las virtudes morales, naturales e infusas. Esencialmente la moral especial es una moral de virtudes; los diversos tipos de ley dan a esta moral su marco económico, con ciertas particulares puntualizaciones que Santo Tomás no deja de valorar en la *I.ª-IIae* cuando es necesario.

Tal es, pues, el término: la ley de libertad en el Espíritu. Pero Sto. Tomás, en la primera definición de la nueva ley, ya transcrita, expresaba la vinculación del don de esta ley con la fe en Cristo. El Espíritu ha sido dado por Cristo; el acceso a la libertad en el Espíritu tiene lugar gracias a Cristo. Esta afirmación implica evidentemente numerosas puntualizaciones. Fieles a nuestro propósito de seguir la marcha de la *Suma*, consideraremos primero la vinculación actual de la ley de libertad al Misterio de Cristo, luego su vinculación histórica al tiempo de la Encarnación y finalmente su relación con el tiempo que la precedió.

El vínculo de la Ley nueva con el Misterio de Cristo se realiza actualmente mediante los sacramentos. Sto. Tomás lo explica cuando caracteriza los sacramentos como actos que nos inician en la nueva Ley, por oposición a la actividad virtuosa que tiene lugar en nosotros por la presencia de esta ley. Propone en primer lugar el principio de la vinculación de la nueva ley al Misterio de Cristo:

> Principalitas legis novae est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cuius humanitatem primo replevit gratia, et exinde ad nos derivata.

Se trata aquí de una interpretación del prólogo de San Juan, abundantemente citado [175]. La condición humana de Cristo entraña como consecuencia la transmisión externa de la gracia:

> Ideo convenit ut per aliqua exteriora sensibilia gratia a Ver-

---

por ese comportamiento "virtuoso" y "racional"; pero es sólo superficialmente. Para que la dificultad desaparezca creemos que basta advertir: 1.º que la perfecta abnegación evangélica se identifica con la perfección de la virtud de la caridad; y ya hemos visto que ésta no consiste en el medio; 2.º que la perfección de la caridad, o la voluntad de tender a esta perfección, sólo puede incitarnos a la perfección ordenada de las virtudes en las acciones siempre limitadas que forman la trama de la vida humana: perfección de las virtudes que será siempre racional pero no mediocre. Sería necesario hacer un estudio completo de las virtudes de que trata la *IIª-IIae* para comprender concretamente cómo la moral de las virtudes va al encuentro de la moral evangélica.

175. 1-2 q 108 a 1 cita Ioh 1, 14.16.17.

bo Incarnato profluens in nos deducatur; et ex hac interiori gratia, per quam caro spiritui subditur, exteriora quaedam opera sensibilia producantur.

La derivación de la gracia del Verbo Encarnado tiene lugar mediante actos humanos: los sacramentos.

Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt. Uno modo, sicut inducentia aliqualiter ad gratiam. Et talia sunt opera sacramentorum que in lege nova sunt instituta... [176].

No creemos que sea forzar los textos y hacerles decir lo que no afirman, si vemos en esta problemática los fundamentos de una teología de la liturgia, es decir, de esa actividad sagrada que se mueve en el orden del signo, por la cual hacemos nuestra la gracia del Verbo Encarnado. En todo caso, el lazo de unión entre la economía de la nueva ley y los sacramentos aparece aquí vigorosamente señalado. En función de ese lazo de unión podremos interpretar a su tiempo la doctrina de la *III.ª Pars* sobre los Sacramentos. Esperamos volver sobre el tema.

Si la economía actual de la nueva ley es sacramental, es preciso considerarla también en su nacimiento en el tiempo; ésta es la razón por la cual, desde la cuestión 106, después de haber definido la nueva ley, Sto. Tomás se propone las dos cuestiones complementarias: *utrum lex nova debuerit dari a principio mundi, utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi.* Tras el vocabulario escolástico de las «conveniencias» hay que ver aquí las cuestiones que definen una teología del tiempo cristiano. No por casualidad establece Sto. Tomás esta teología; más arriba se había propuesto una cuestión análoga en lo relativo a la Ley antigua: *utrum lex vetus convenienter data fuerit tempore Moysi* [177] y de nuevo nos encontraremos con el problema a propósito del retraso de la Encarnación [178]. Por lo demás el Angélico se refiere en primer lugar a la Encarnación y a la Redención; el problema de la donación de la nueva ley es el de la plenitud de los tiempos de que habla San Pablo; se nos remite, pues, a las puntualizaciones de la *III.ª Pars*. Pero aquí nos encontramos ya con dos datos que volverán a ser tratados entonces: la nueva ley no

176. La idea expresada aquí por *inducentia* es la que hemos creído que podía traducirse por *iniciar* cuando, poco más arriba, hablábamos de que los sacramentos *inician* en la nueva Ley.

177. 1-2 q 98 a 6.

178. 3 q 1 a 5-6.

ha sido dada desde el comienzo del mundo, porque es el perfecto remate de toda ley; ahora bien, es conforme a la naturaleza humana que intervenga el tiempo en el proceso que lleva de lo imperfecto al estado de perfección; es lo que pudiéramos llamar perspectiva optimista. Una segunda la completa: el tiempo sirve también al hombre para que experimente las consecuencias de su pecado y, por consiguiente, para desarrollar en él una actitud de espera respecto del don de la gracia. El Doctor Angélico había expuesto ya esta idea al estudiar el tema del endurecimiento del pecador, siguiendo a San Agustín [179]. En el artículo dedicado a la donación de la Ley mosaica aparece desarrollada la misma idea: esta ley ha sido dada en tiempo conveniente, porque así ha habido lugar para una doble experiencia de impotencia: la que nos describen los once primeros capítulos del Génesis y que caracteriza una época en la que no había ley; la que ha durado tanto como la Ley antigua, en la que el hombre ha reconocido su impotencia, a pesar de estar bajo una ley. Cabría sin duda rehacer el legado patrístico cuyo resumen nos da Sto. Tomás, pero podemos preguntarnos también si no se limitará aquí a expresar una interpretación muy ceñida de la Carta a los Romanos, uno de cuyos objetos es precisamente poner de manifiesto el desarrollo de una economía del pecado, tanto antes como después de la Ley mosaica, a fin de ilustrar la sobreabundancia de la Redención de Cristo [180].

Estas reflexiones acerca del tiempo, considerado en su noble función de preparación para Cristo, nos permiten por fin llegar a la Ley antigua, sobre cuyo sentido sirven de introducción.

La primera vez que toca la cuestión [181] Sto. Tomás insiste fuertemente sobre la oposición entre las dos leyes: esa oposición se evidencia en el triple plano del fin que se pretende: reino de Canaán, Reino de los cielos; entre los actos imperados: actos externos en la Ley antigua, actos internos en la nueva Ley; entre los medios empleados para lograr la obediencia: coacción-amor. De hecho, al llegar a la cuestión 98, en la que comienza a tratar *ex professo* de la Ley antigua, empieza anulando la primera clave de la oposición: si ambas leyes son una prolongación una de la otra, es claro que hay que compararlas dentro de la perspectiva

179. 1-2 q 79 a 4.

180. Creemos que la tesis, aún inédita, del P. Luneau O. M. I. sobre las edades del mundo en el pensamiento de los Padres, podrá ilustrarnos ampliamente sobre los temas patrísticos y su eco en Sto. Tomás. En cuanto a San Pablo, remitimos a algunas reflexiones diseminadas a lo largo de nuestro estudio *Sur l'Interprétation de Rom. V*, 14-21, en "Rech. S.R." (1957), especialmente págs. 496, 501, 511-512.

181. 1-2 q 91 a 5.

de un mismo fin [182]. Y seguidamente vuelve sobre las otras dos claves de oposición y las desarrolla; corresponden, como se comprenderá, a las dos razones que ha dado de la economía temporal de la ley: tema de una marcha hacia la perfección; tema de la experiencia del pecado. El texto fundamental que, a nuestro juicio, da el nervio de su pensamiento, es el de la Carta a los Gálatas, muchas veces citado:

> Apostolus ad Galatas 3, 24-25 comparat statum veteris legis statui puerili existenti sub paedagogo; statum autem novae legis comparat statui viri perfecti, qui iam non est sub paedagogo [183].

Es esta condición imperfecta, «pueril», de la ley lo que explica su ambigüedad, tan evidente en los textos de San Pablo y perfectamente captada por el Angélico en su comentario a esos mismos textos: la ley es buena en la objetividad de sus preceptos; y, sin embargo, es a la vez inadaptada e impotente: inadaptada en el sentido de que no atiende a los actos internos del hombre, los más importantes con vistas al fin beatificante; impotente porque no lleva consigo la gracia, que permite cumplir libremente los preceptos [184]. Esta paradoja sólo puede tener una solución histórica: la Ley antigua es verdaderamente divina en la medida en que prepara o significa la nueva. Debemos subrayar esta manera de enfocar la cuestión, porque creemos que demuestra que el tomar en consideración la economía (y la tipología que ella entraña necesariamente) forma parte integrante del bagaje teológico de la *Suma*. Efectivamente, tan pronto como ha puesto de manifiesto la ambigüedad de que acabamos de hablar, Sto. Tomás propone los principios para una consideración de la economía.

A este respecto, es capital el artículo 2 de la cuestión 98. En unas líneas introductorias de sabor antignóstico reconoce el carácter divino y bueno de la Ley antigua. Prosigue demostrando que la Ley antigua es buena en la medida en que se entronca en la economía cristiana: la Ley es buena, porque da testimonio de Cristo; tiene valor de signo y de profecía; a este aspecto va unido inseparablemente otro que pertenece al orden de la eficiencia: la Ley prepara efectivamente la venida de Cristo; el punto que aquí

182. Estas consideraciones no están formuladas en la cuestión 98, sino un poco más adelante, q 107 a 1.

183. 1-2 q 91 a 5; cfr. q 98 a 2 ad 1; q 107 a 1.

184. 1-2 q 98 a 1. También aquí sería necesario hacer un estudio detallado sobre el influjo paulino; Sto. Tomás nos propone su interpretación de Rom. 7, debidamente citada.

toca Sto. Tomás es la lucha contra la idolatría como preparación para la venida de Cristo; cabe pensar que no se trata de una mención exclusiva. Tanto más cuanto que el ulterior análisis de los preceptos, de su valor figurativo y preparatorio, amplía en gran manera el campo de las investigaciones de Sto. Tomás. Efectivamente, todo el estudio de los preceptos ceremoniales y judiciales [185], que constituye el objeto de las cuestiones 101-105, nos parece dominado por la afirmación de una ordenación a la economía cristiana y la elaboración detallada de esta economía. Esta ordenación es por lo demás diversa conforme a esos dos tipos de preceptos: los ceremoniales del Antiguo Testamento alcanzaban de su significación todo su valor cultual; si la esencia del culto de este mundo consiste en significar una unión interior con Dios, esta significación no se realiza plenamente sino en el culto cristiano, de manera que el culto mosaico sólo es verdadero gracias a esta referencia al culto cristiano [186]. Por el contrario, los preceptos judiciales tenían en sí mismos un valor objetivo y podían constituir el pueblo de Dios. Pero esta constitución era el signo de la economía que habría de venir [187].

No vamos a entrar aquí en el análisis detallado de la tipología de Sto. Tomás; sus principios han sido ya bien estudiados tomando como base los textos que acabamos de examinar y otros, en particular los de la cuestión inicial de la *Suma teológica* [188]. Pero ese estudio no debería dispensar de un análisis preciso de los diversos temas figurativos que hallamos en la *Suma:* habría que clasificarlos, analizarlos, reunir para cada uno los textos tradicionales de que pueden depender. A nuestro juicio, sólo un análisis minucioso podría proporcionar la base para un juicio objetivo sobre la práctica y el contenido de la tipología en Sto. Tomás. Es de desear que algún investigador se dedique algún día a este análisis pacienzudo. Sólo podemos insistir en que esclarecería un elemento esencial de la *Suma,* capaz quizá de cambiar todo nuestro modo de entender la doctrina sacramentaria de Sto. Tomás.

---

185. Ya hemos visto que los preceptos morales, en la medida en que tienden a regular racionalmente una moral de las virtudes, son comunes a todos los estados de la Ley.

186. 1-2 q 101 a 2. Sin duda el culto mosaico realizaba en tiempo de la Ley antigua una auténtica y actual adoración de Dios (cfr. q 102 a 2); pero parece deducirse de estos textos, comparados con el que citamos en la nota siguiente, que para Sto. Tomás el valor figurativo de las ceremonias de la ley antigua era lo principal y condicionaba su valor cultual.

187. 1-2 q 104 a 2.

188. J. Gribomont, *Le lien des deux Testaments selon la théologie de saint Thomas,* en E.T.L. (1946) 70-89. Cfr. también M. D. Mailhiot, *La pensée de saint Thomas sur le sens spirituel,* en R.Th. (1959) 613-663.

Este análisis a contrapelo de las cuestiones nos ha parecido cómodo para ver en Sto. Tomás un pensamiento muy sólido acerca del puesto que corresponde a la economía cristiana dentro de la condición del hombre. A guisa de síntesis vamos a recordar brevemente la progresión del pensamiento, siguiéndola esta vez en el sentido de las cuestiones. Es necesaria la existencia de una ley divina desde el momento en que se considera al hombre en su ordenación a la bienaventuranza. Esta ley no anula las leyes humanas, las cuales conservan todo su valor para ordenar al hombre al bien común de la sociedad. Pero, tomando las cosas en su realidad revelada, esta ley divina se nos presenta vinculada a una economía progresiva ordenada a Cristo: la actividad que nos orienta a la bienaventuranza es una actividad cristiana. La educación del hombre para esta actividad cristiana es en el fondo la significación última del tiempo: va de lo externo a lo interior, de lo imperfecto a lo perfecto. Resulta simultáneamente de un descubrimiento del bien objetivo que hay que hacer, de una experiencia reiterada de impotencia, de un llamamiento fiel, mediante el culto, a la realización de las promesas de Dios. En el tiempo prefijado llega a la perfección, a la edad adulta, gracias a la liberación del pecado obrada por Cristo y al don del Espíritu Santo que va unido a ella y mediante el cual puede el hombre obrar según Dios; no solamente ver el bien objetivo, sino también realizarlo bajo la inspiración de Dios, y llegar hasta esa delicadeza suprema del hombre plenamente evangélico: la obediencia espontánea a lo que de parte de Dios es sólo un consejo. En este momento hemos alcanzado el fin de las leyes, tal como le formulaba el Doctor Angélico:

> Sicut intentio principalis legis humanae est ut faciat amicitiam hominum ad invicem, ita intentio legis divinae est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum [189].

A la luz de esta síntesis vemos el sentido del cuadro de las leyes, tal como le hemos expuesto al comienzo de este estudio [190]. Se trata ciertamente de una enumeración exhaustiva de los diversos tipos de leyes que podemos encontrar en la sociedad humana; pero no por el gusto de agotar las especies de un género da Santo Tomás su lista en la cuestión 91 y estudia sucesivamente cada tipo. Es más bien para elaborar el complejo marco en el que se debe determinar la actividad humana, en los diversos niveles en que puede realizarse. Como se ve, este estudio de la ley comienza

189. 1-2 q 99 a 1.
190. Cfr. *supra* p. 250-252.

por darnos solución a la aporía que habíamos descubierto al finalizar el estudio de los principios internos: el combate entre el organismo de las virtudes y las tendencias pecaminosas se libra por los valores determinados en las leyes y dentro del marco histórico progresivo que trazan la Ley antigua y la nueva. Bastará valorar la conjunción del hombre con Dios en el obrar, ya apuntada por lo demás en el tema de la nueva ley, para que la condición humana acabe de ser precisada: es el estudio de la gracia. Sto. Tomás lo hará en seguida, a punto ya de entrar en la exposición detallada del comportamiento humano, a fin de dar la última justificación y el Principio recapitulador de todo: el Misterio de Cristo.

La Gracia

Como ya vimos [191], dentro del esquema de conjunto de los principios de acción, la gracia viene formando díptico con la ley, como principio externo. Esto, que se afirma en diversos prólogos [192], vuelve a aparecer al comienzo de la cuestión 109, en la que se nos puntualiza el objeto formal de las últimas cuestiones de la *I.ª-IIᵃᵉ*: *de Deo, prout ab ipso per gratiam adiuvamur ad recte agendum.* De hecho, como ya hemos tenido ocasión de decir, sería preciso no tomar este estudio de la gracia como una parte absolutamente nueva sin raíces ontológicas en otros aspectos de la condición humana. Por el contrario, a todo lo largo de la *I.ª-IIᵃᵉ* se trata constantemente de la gracia. Ya en la cuestión 5 el Angélico apuntaba la necesidad de la ayuda de Dios, tanto para la adquisición de la bienaventuranza como para la actividad meritoria; en el estudio de las virtudes, insistía sobre las virtudes teologales y las morales infusas, que dependen de lo que en general puede llamarse el dominio de la gracia; finalmente, acabamos de ver que, según su modo de pensar, la nueva ley se identifica esencialmente con la gracia del Espíritu Santo; incluso por eso principalmente se distingue de la ley antigua; a este respecto es significativo un texto que emplea para la nueva ley el léxico del *auxilium,* característico de la gracia:

> Dupliciter est aliquid inditum homini. Uno modo, pertinens ad naturam humanam: et sic lex naturalis est lex indita homini. Alio modo est aliquid inditum homini quasi naturae superadditum per gratiae donum. Et hoc modo lex nova est indita homini,

191. Cfr. *supra,* p. 226.
192. Por ejemplo, en los de las cuestiones 49 y 90.

non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adiuvans ad implendum [193].

Esta presencia constante del tema de la gracia a lo largo de las exposiciones cuya articulación hemos venido siguiendo, debe hacernos más patente el objeto formal exacto que justifica el volver sobre la cuestión por sí misma. La indicación del prólogo a la cuestión 109, reproducida más arriba, debe ser tomada estrictamente: lo que Sto. Tomás quiere puntualizar detalladamente es el concurso divino en la acción: ¿en qué consiste?; ¿cómo se conjuga con la función de los principios personales del hombre en la producción del voluntario, etc.?

Antes de exponer al detalle los elementos de esta problemática, querríamos subrayar una consecuencia que ella entraña. Se protesta a veces, «y con emoción, contra este tratado de gracia, en el que nada se dice de la gracia cristiana» [194]. Pero es, a nuestro juicio, una protesta que carece por completo de fundamento; es evidente que si se tiene en cuenta que el tratado de gracia comienza en la cuestión 109 de la *I.ª-IIæ*, el derecho a protestar es relativo: sólo en el caso del que comienza un libro en el capítulo V o VI y cree tener fundamento para protestar de no hallar allí lo que ya se ha dicho en el capítulo IV o se repetirá en el capítulo VII. Es propio de la *Suma teológica* intentar una exposición ordenada de doctrina, en la cual, por consiguiente, se distinguen puntos de vista y se procura dar la colocación más adecuada, no a tal aspecto solamente, sino a la totalidad de los datos. Es evidente que la gracia de que aquí se trata es la gracia cristiana: se ha dedicado a repetírnoslo en las cuestiones 106-108 y a situar la gracia en la economía del plan salvífico. De este plan salvífico se tratará detalladamente en la parte siguiente. Ahora la cuestión consiste en exponer cómo la gracia interviene en el voluntario; es un punto de vista totalmente legítimo, muy conocido tanto de los Padres griegos como de los latinos, gran número de los cuales le tratan sin hacer intervenir esencialmente a Cristo [195]. Permítasenos insistir, ya que en este punto los prejuicios son muy vivos. El prólogo a la cuestión 90 nos ha presentado la ley y la gracia

---

193. 1-2 q 106 a 1 ad 2.

194. CHENU, *Introduction...*, p. 269.

195. Es éste un problema que incluso trataron los filósofos griegos del siglo II: se encuentran en Máximo de Tiro, Plutarco o Albino soluciones que fundamentalmente no difieren de las de sus contemporáneos cristianos. Sólo San Agustín parece haberse fijado realmente en lo específico de la Revelación bíblica en este campo.

como dos expresiones complementarias de la acción divina en el voluntario humano:

> Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam.

Podemos admitir que la ley, por medio de la cual Dios nos «instruye», es por excelencia la que nos ordena al fin último: el punto de vista formal escogido para este tratado de la ley (como por otra parte la proporción misma de las cuestiones), nos invita a comprender que lo esencial es el estudio de la Ley divina, antigua y nueva. Lo demás o tiene valor complementario o valor de presupuesto especulativo. Ahora bien, ¿qué son la ley antigua y la nueva sino la economía cristiana en su desarrollo histórico y sus valores figurativos y preparatorios? Esta economía culmina en el don de la gracia del Espíritu Santo, fruto de la Redención de Cristo; esto aparece dicho así y no una sino muchas veces. El léxico es incluso trinitario. ¿Qué más se quiere para «cristianar» la gracia? Esto supuesto, ¿no tiene fundamento el teólogo para estudiar más de cerca esta gracia del Espíritu Santo, para preguntarse cuál es su papel en la marcha del hombre hacia la salvación, a entrar por consiguiente en el análisis de lo que es, de las diversas especies que pueda tener, cómo se conjuga con las facultades y las virtudes humanas en los diferentes tipos de acción que el hombre puede realizar? Más tarde volverá sobre el carácter cristiano de la gracia, afirmará que Cristo la posee en plenitud y que deriva a nosotros de su plenitud, que no hay moción *ad agendum* que no venga por mediación de Cristo. Si se quiere hacer un tratado de gracia separado del resto, habrá que tomar en consideración la enseñanza del Angélico sobre las misiones divinas, sobre las virtudes infusas, sobre la economía de la ley y finalmente sobre la gracia como *auxilium ad agendum*, sin contar la gracia capital de Cristo y el papel de los sacramentos en la difusión de la gracia. Cabe dudar si esa precipitada acusación no se derrumbará por sí misma. En todo caso, para nosotros, que intentamos recorrer el camino teológico de Sto. Tomás y descubrir las articulaciones de su pensamiento en la totalidad de la obra, esa acusación es inconsistente.

A primera vista, el plan que sigue el Doctor Angélico en este estudio de la gracia comprende dos partes: un estudio escolástico de la cuestión, definido por los acostumbrados capítulos sobre esencia, sujeto, divisiones, causa y efectos, va precedido de una cuestión *de necessitate gratiae*. De hecho, al leer la cuestión 109, parece una introducción al conjunto del problema de la gracia: la

sitúa en la Tradición cristiana, al igual que, por ejemplo, la cuestión sobre la transmisión del pecado original precedía a las cuestiones sobre la esencia y el sujeto del mismo; de esta manera se pone en marcha una problemática conforme a la enseñanza de la Revelación.

Esta cuestión 109 es en resumen una presentación ordenada de temas agustinianos, acerca de los cuales se sabe que Sto. Tomás fue adquiriendo un conocimiento cada vez más profundo a lo largo de su carrera [196]. Introduce diversos problemas, que volverán a ser examinados detalladamente en la segunda parte del tratado, y esboza su solución. Es, pues, una cuestión esencial para poder captar la marcha del pensamiento. Por lo demás, el Angélico introduce esos temas agustinianos según su método personal, profundamente orgánico. Para mejor exponer la marcha de esta cuestión juzgamos útil dividirla; contiene a manera de tres etapas sucesivas del mismo problema de la ayuda divina *ad agendum:* etapa general en función de los objetos universales del espíritu: conocer la verdad, hacer el bien; luego viene una segunda etapa a propósito de los actos fundamentales de la vida cristiana: amar a Dios, cumplir los mandamientos, merecer la vida eterna; finalmente se abre una perspectiva cronológica, la más inmediatamente próxima, sin duda, a San Agustín, que sigue la actividad humana desde antes de la conversión hasta el término de la perseverancia [197]. Nuestra intención es solamente decir una palabra sobre cada una de estas etapas de la problemática, mostrando por otra parte cómo arrancan de aquí los diversos capítulos de la segunda parte del tratado, que examina la materia conforme a una división escolástica [198].

Por lo que atañe a la etapa de tipo más general, el aspecto que hay que esclarecer es el de una recapitulación de los datos acerca de la ayuda divina, dispersos a lo largo del análisis de los principios del voluntario desde la cuestión 49. Sto. Tomás traza una especie de esquema de esos principios y de los diversos estados del hombre que ellos determinan, y muestra en cada caso la incidencia de

---

196. Cfr. H. Bouillard, *Conversión et grâce chez saint Thomas d'Aquin* (París 1944) 102-114.

197. Estos tres temas de estudio se reparten entre los artículos 1: 2 ad 3; 5 ad 6; 9.

198. Nos atendremos en nuestra exposición a unas consideraciones muy generales, más esquemáticas que en las exposiciones precedentes. La importancia de estas cuestiones 109-114 en la historia de la teología, la inmensa cantidad de cuestiones que suscitan y las disputas a que dan lugar nos invitan en cierto modo a quedarnos a la puerta de los problemas, puesto que en este estudio de conjunto no podemos ofrecer un estudio detallado de los textos.

la gracia. La idea de naturaleza íntegra viene sobre la de naturaleza adámica; para valorarla hay que remitirse a la vez a las cuestiones de la *I.ª Pars* acerca de la justicia original y a todo el tema de la virtud expuesto en la *I.ª-II*ᵃᵉ. Sto. Tomás distingue en esta naturaleza íntegra los principios de acción adquiridos y los infusos; para actuar estos últimos se requiere la gracia, mientras que las virtudes adquiridas pueden ejercitarse por sí mismas. La idea de naturaleza corrompida equivale a la de naturaleza pecadora; es la situación del hombre tras el pecado original, del que ya ha tratado ampliamente en la *I.ª-II*ᵃᵉ; en este caso la gracia se requiere para que el hombre pueda cumplir la totalidad del bien natural que debe realizar. Como se ve, se trata en fin de cuentas de repartir la actividad de la gracia entre los principios internos de acción. El problema técnico que aquí se plantea implícitamente es el de la distinción que hay que poner entre la gracia y la virtud infusa: ¿cómo estos dos datos de origen divino se distinguen entre sí y cómo se aúnan el uno con el otro en la acción? Esta cuestión, objeto de una amplia elaboración escolástica, será tratada en la cuestión 110 [199].

Los tres artículos siguientes apuntan a los actos humanos fundamentales, pero difieren en cuanto a las conclusiones doctrinales y a su fuente de inspiración: mientras que el artículo relativo al amor natural de Dios sobre todas las cosas concluye que es posible sin la gracia, los dos artículos siguientes constituyen una refutación del pelagianismo propiamente dicho; a través de ellos entramos más de lleno en el campo de influencia de San Agustín. En efecto, estos artículos sobre la necesidad de la gracia para cumplir los mandamientos y merecer la vida eterna se refieren a lo que Sto. Tomás consideraba como la primera posición de los pelagianos [200], tal como lo atestigua el Qdl. I:

---

199. Sobre esta elaboración escolástica y su historia, cfr. A. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Bd. I, 1, VI. *Die Erkenntnis des heiligmachende Gnade* (Regensburg 1951), 202-219. Se pueden distinguir tres etapas en la maduración del pensamiento teológico. En el punto de arranque, una problemática de la justificación, que insiste sobre el papel de la fe viva. En segundo lugar, a propósito de la justificación de los niños se llega a distinguir una posesión habitual de la virtud de su ejercicio activo. Finalmente, gracias a Felipe el Canciller, se comienza a adaptar a la vida sobrenatural la distinción aristotélica entre el alma y las potencias: gracia y virtudes.

200. BOUILLARD, *o. c.*, 105. Sto. Tomás sabe distinguir entre Pelagio y los "pelagianos"; refuta al primero en los artículos 4 y 5 de nuestra cuestión. Los pelagianos son de hecho los que hoy llamamos semipelagianos, de quienes se ocupa a partir del artículo 6. Más arriba veíamos que Sto. Tomás también sabía distinguir entre Arrio y los arrianos.

> In hac quaestione cavendum est error Pelagii, qui posuit quod per liberum arbitrium homo poterat adimplere legem, et vitam aeternam mereri; nec indigebat auxilio divino, nisi quantum ad hoc ut sciret quid facere deberet [201].

A una concepción puramente objetiva de la gracia como doctrina externa de salvación, que era ciertamente la doctrina de Pelagio [202], Sto. Tomás opone la necesidad de la ayuda divina, aplicando por lo demás las distinciones entre naturaleza íntegra y naturaleza corrompida que la etapa precedente le ha permitido obtener.

Los problemas planteados por la controversia entre San Agustín y los monjes provenzales constituyen prácticamente el objeto de la tercera etapa: cuestión del *initium fidei*, con la que une Santo Tomás la de salir del estado de pecado (dos modos de conversión); cuestión de la necesidad de la gracia para evitar el pecado y hacer el bien, que se relaciona con el problema planteado en tiempo de San Agustín sobre la necesidad de la oración o de la corrección fraterna; finalmente cuestión del don de la perseverancia; tales son los tres puntos a que reduce Sto. Tomás las doctrinas que ha podido asimilar de los numerosos escritos que al fin de su vida redactó el Doctor de Hipona. También aquí las soluciones tienen en cuenta la distinción entre los dos estados concretos de la naturaleza humana: íntegra y corrompida. Pero tenemos que anotar también el principio de la solución que da Santo Tomás al difícil problema que plantea el concurso divino en la conversión: se trata de la distinción muchas veces formulada, particularmente en el artículo 9, entre la gracia como *habituale donum* y la gracia como *auxilium ad agendum*. La primera se sitúa en la línea del hábito y debe ser considerada en cuanto distinta de la virtud; la segunda se sitúa en la línea del concurso natural y pertenece al orden de la moción divina [203]. Creemos que

---

201. a 7.

202. Cfr. H. Rondet, *Gratia Christi* (París 1948) 118-120.

203. El modo de considerar esta distinción, de su segundo término sobre todo, constituye el objeto central de las controversias *de auxiliis*, constantemente renovadas. Creemos que sería necesario hacer un recuento preciso, y en lo posible completo, del léxico del *auxilium* en los escritos de Sto. Tomás, sea lo que sea de otros autores. Ello permitiría apreciar la posición del Doctor Angélico en función de la crítica literaria y doctrinal. Nosotros hemos emprendido ese trabajo, que rebasa demasiado el objeto de este volumen para que podamos presentar aquí ni siquiera sus resultados provisionales. Es cierto que al abstenernos de hablar aquí de este problema, quedamos bastante en la periferia de las cuestiones finales de la *Iª-IIªᵉ*. Cfr. *supra*, p. 72 n. 96.

esta distinción es real en el texto de Sto. Tomás, por más que sea sumamente delicado interpretarla; en todo caso, es seguro que aparece constantemente en la explicación de difíciles problemas planteados por San Agustín a la reflexión de Sto. Tomás.

Esta rápida ojeada a la cuestión 109 basta para poner de manifiesto cuál es el objeto de este estudio sobre la gracia: esencialmente el problema agustiniano de la gratuidad absoluta del sobrenatural y de la salvación. A una solución detallada de este problema están consagradas las cuestiones 112-114; siguiendo al Doctor de Hipona, la cuestión 112, *de causa gratiae,* valora esta gratuidad absoluta vinculada únicamente a la bondad preveniente de Dios, de suerte que nada en nosotros puede prepararnos a ella adecuadamente; la cuestión 113, dedicada al difícil problema de la justificación, aplica todas las distinciones elaboradas en la cuestión 109 y expuestas de nuevo en detalle en la cuestión 111. Cuesta resistirse al deseo de dar una exposición detallada de esta admirable elaboración. Finalmente, la cuestión 114 expone la economía de la actividad meritoria: es, desde el punto de vista de la gracia, la misma doctrina elaborada desde el ángulo de la bienaventuranza en la cuestión 5 y del acto humano en la cuestión 21; ya hemos hecho constar más arriba la reciprocidad que existe entre las primeras menciones del mérito y la última; ellas enmarcan el objeto de toda la *I.ª-II*^{ae}, *ea quae sunt ad finem.*

Hay que notar, sin embargo, cómo Sto. Tomás entronca este problema agustiniano en su propio plan, con el que pretende definir la condición concreta de la actividad humana; desde este punto de vista, la cuestión 110, consagrada a la esencia de la gracia, acaba de dibujar ante nuestros ojos la figura del hombre de cara a su operación beatificante; esta cuestión permite a Sto. Tomás realizar una nueva transposición de la noción analógica de hábito: en efecto, el Angélico considera la gracia santificante como una cualidad inherente a la esencia del alma, a la que transforma internamente de manera más radical, en el sentido etimológico del término, que las mismas virtudes teologales. Quizá tengamos aquí el último punto de este análisis de la divinización, en el cual hemos creído ver el sentido del estudio de las virtudes.

No nos es posible detenernos más detalladamente en la exposición de estas cuestiones sin entrar en una zona de controversia, al margen de la cual queremos quedarnos en este libro. Preferimos, como conclusión, destacar el sentido de este análisis agustiniano de la gracia al final de la *I.ª-II*^{ae}. Como hemos advertido ya muchas veces, esta parte de la *Suma* nos parece estar caracterizada por el estudio del voluntario; hemos subrayado cómo la

problemática fue sugerida a Sto. Tomás por Nemesio y San Juan Damasceno, cuyo orden de exposición él invirtió para que destacara la primacía del acto, y, en el acto, de su aspecto voluntario. Esta actitud corresponde en Sto. Tomás a un convencimiento, más profundo probablemente que al comienzo de su carrera, del papel de la moción libre, fruto de la voluntad, en la constitución del acto humano; como es sabido, el Doctor Angélico ha prestado mayor atención a este aspecto de lo real, a causa de las condenaciones de Averroes en 1270. Por esta parte nada parecía inducir al Angélico a insistir acerca de la importancia de la acción divina de la gracia en la actividad humana. Por otra parte, sabemos también que, si el Doctor Angélico ha conocido más y mejor los textos de San Agustín relativos a la gracia, no conoció los cánones del Concilio de Orange y no pudo sentirse empujado en esa dirección por decisiones eclesiásticas. Estas dos observaciones nos inducen a concluir que se ha desarrollado de modo paralelo una doble reflexión del Doctor Angélico sobre la primacía del voluntario y sobre la primacía de la gracia. Si Sto. Tomás ha aceptado los puntos de vista de San Agustín sobre la gracia, si los ha repensado y puesto a punto dentro de su propia línea de reflexión, es porque se daba cuenta de su cohesión misteriosa con una auténtica teología del voluntario, incluso de su necesidad para que el voluntario se ordene convenientemente al fin último sobrenatural. Considerando la *I.ª-II*ᵃᵉ sólo desde el punto de vista de la organización, se puede por tanto concluir que afirma en perfecta continuidad la primacía del voluntario y la de la gracia. Basta ese punto de vista para que la *I.ª-II*ᵃᵉ sea un éxito.

§ 5

El sentido de la Prima-Secundae

Al hacer el análisis de las diversas partes de la *I.ª-II*ᵃᵉ hemos puesto interés por que destacaran sus conexiones mutuas y el carácter orgánico de la elaboración de conjunto de Sto. Tomás; al llegar al término de este estudio, no estará de más sin duda intentar una visión más sintética, a fin de captar el sentido y el papel de la *I.ª-II*ᵃᵉ en el conjunto de la *Suma teológica*.

Nuestro estudio de la *Suma contra Gentes* nos puso de manifiesto una organización muy simple, basada en el díptico causa eficiente-causa final, pero insistiendo en el problema del hombre; ésta se acusaba, por ejemplo, en una sección del libro III, consa-

grada especialmente a la Providencia de Dios sobre el hombre. La comparación de esta actitud con la de la *Suma teológica* ha servido para destacar la mayor profundidad de perspectiva en esta última obra. Lo hemos dicho muchas veces y lo repetimos aquí, dada la importancia que a nuestro juicio tiene: esta profundidad se debe ante todo a una consideración más teológica del Misterio de la Bondad divina; Sto. Tomás se ha dado cuenta con mayor penetración de la necesidad de examinar la jerarquía y la conexión de todas las causalidades para expresar con mayor perfección este Misterio del Ser íntimo de Dios y de su irradiación. Partiendo de ahí y siguiendo un proceso de pensamiento sobre el cual no vamos a volver aquí, el Doctor Angélico ha procurado considerar la Creación entera a la luz de la triple causalidad; y ya hemos expuesto cómo, mediante algunas transposiciones y arreglos, podía lograrse un interesante encuentro entre esta perspectiva causal y una visión de la Creación según la economía revelada: la orientación de todo lo creado al conocimiento de Dios por los seres espirituales es simultáneamente la manifestación de la finalidad divina, considerada en su plano más perfecto, y el término de una «historia», realizada de modo diverso por los Angeles y por los hombres.

Dentro del marco así diseñado resulta evidente la necesidad de un estudio más concretamente dedicado al hombre, cuya compleja condición implica una sucesión tanto en el plano del individuo como en el de la raza humana. El teólogo debe dar razón de la misma.

Desde este punto de vista, la *II.ª Pars*, considerada en conjunto, apunta una intención fácil de adivinar. Como lo anunciaba al comienzo de la *I.ª Pars* el gran prólogo inicial, se trata *de motu creaturae rationalis in Deum*. No cabe duda de que hay que tomar la palabra *rationalis* en su sentido estricto, característico de la intelectualidad del hombre. Sto. Tomás, por tanto, debe estudiar cómo el hombre, en su condición temporal y sucesiva, a través de la multiplicidad de sus actos limitados, va a llegar a su fin: el conocimiento de Dios. Prácticamente el objeto de estudio será, como ya hemos visto, *ea quae sunt ad finem*. Sin embargo, esta perspectiva de finalidad no excluye otras: el prólogo de la *I.ª-II.ae* no nos habla de finalidad, sino más bien de ejemplaridad; al leerle se tiene la impresión de que Sto. Tomás, al estudiar la actividad humana, quiere considerarla como una imagen creada de la eterna actividad divina; su propósito sería hacer una teología de la Imagen, considerada desde el punto de vista dinámico, operativo. Ahora bien, este nuevo punto de vista existe efectivamente; no

se anunciaba de modo explícito en el prólogo inicial de la *Suma;* pero ya hemos visto que ello se explica fácilmente: los años 1268-1271 fueron para Sto. Tomás años extraordinariamente fecundos, durante los cuales ahondó en los valores de voluntad, característicos de la condición humana; descubrió mejor la autonomía del hombre en su actividad. La perspectiva de ejemplaridad expone mejor ese redescubrimiento o ese descubrimiento mejor hecho: la actividad humana puede ser considerada no sólo en su orientación a Dios, sino también en la semejanza de Dios que realiza. Este nuevo enfoque enriquece el conjunto de la teología y es mérito de la *I.ª-II*ᵃᵉ el haber logrado con éxito la síntesis de ambas cosas. De este modo se proyecta sobre el hombre una doble luz: la de la ejemplaridad divina, que ilumina el acto humano de manera especial bajo el aspecto de su carácter voluntario y de su contenido objetivo; la de la finalidad divina, que ilumina más especialmente su razón de ser, su valor moral, su contenido meritorio.

A nuestro juicio, de estas dos perspectivas, la de la ejemplaridad explica la fisonomía concreta de la *I.ª-II*ᵃᵉ y en particular su ruptura con el orden histórico del Génesis, conservado en las *Sentencias* y en los escritos que de ellas dependen. En una fórmula como la siguiente:

> Proprium est naturae rationalis ut tendat in finem quasi se agens vel ducens ad finem [204].

creemos que la insistencia teológica recae sobre el *quasi se agens;* Santo Tomás considera ante todo el acto humano por este lado de la autonomía, la cual entiéndase bien que es inseparable de la finalidad. Se trata de ver cómo el hombre se determina progresivamente a su fin último y de mostrar cómo asimila de manera personal con vistas a ese fin todos los recursos de naturaleza, de gracia y de historia.

A partir de ahí, la investigación se desenvuelve sucesivamente en tres planos coordenados: el de la bienaventuranza, en la cual Santo Tomás ve la operación perfecta del hombre y su inmediata conjunción con su fin. Esta operación beatificante viene a ser de esta suerte el modelo y el fin propio de toda la actividad humana anterior. El segundo plano de investigación es el del acto, al que concede lugar de privilegio respecto del resto de la materia moral precisamente por ser acto y el acto es lo primero; esto no se demuestra, sino que se comprueba en todos los órdenes. La primacía en la consideración del acto humano en la *I.ª-II*ᵃᵉ es una apli-

204. 1-2 q 1 a 2.

cación directa de la primacía general del acto sobre la potencia; estamos en la médula del pensamiento de Sto. Tomás. Considerado a esta luz conjugada y ordenada de la ejemplaridad y de la finalidad de Dios por una parte y de la bienaventuranza por otra, el acto humano aparece ante todo en su autonomía voluntaria, estudiada detalladamente, luego en su valor moral y finalmente en su valor meritorio. Ya hemos dicho cómo esta perspectiva concuerda con la síntesis del puesto tradicional que corresponde al acto humano en el pensamiento cristiano; cómo también representa la interpretación que da Sto. Tomás de la tradición griega recibida a través de Nemesio y San Juan Damasceno. Finalmente el tercer plano es el de los principios de los actos. Una vez más la insistencia sobre la autonomía de la actividad humana es lo que nos explica la importancia que Sto. Tomás concede al hábito; todos los factores que de una manera o de otra pueden influir en un acto humano deben ser considerados desde el punto de vista del hombre que los interioriza, los asimila y los transforma en principios inmanentes, personales, de acción. Esto nos explica por qué el Angélico prefiere una moral de virtudes y de dones; apenas hay necesidad de insistir sobre ello. Pero esto nos hace comprender también el lugar que ocupa, en el pensamiento de Sto. Tomás, el factor concreto de la economía revelada. Dentro de la perspectiva en que él se sitúa, la historia del pecado y de la Redención intervienen como un principio o más bien como un conjunto de principios interiorizados de la actividad humana. Lo que nos parece singularmente destacable, en cuanto logro de método, es la manera que tiene Santo Tomás de hacer confluir hacia esta interiorización por modo de hábito los diferentes temas del pecado, de la Ley y de la Gracia, conservando, sin embargo, en cada uno su problemática clásica en la Tradición cristiana. La realidad habitual en nosotros del pecado original concreta nuestra participación en la falta de Adán, en la cual quedamos englobados. La economía progresiva de los dos Testamentos revela su sentido, que es el paso del gobierno exterior de la Ley antigua a la moción íntima del Espíritu de libertad; por consiguiente el desenvolvimiento de la historia de la salvación puede así ser interpretado como una educación del Pueblo de Dios hacia la libertad cristiana; Sto. Tomás le concibe como una orientación a la donación del Espíritu. ¿No es esto una admirable coincidencia con lo que la teología bíblica más avanzada nos puede decir acerca del plan salvífico de Dios? Finalmente, la problemática de la gracia, en la *I.ª-II*^{ae}, dominada por los temas agustinianos, halla su solución en esta posesión habitual de la salvación que tiene el alma santificada, posesión que le permite una

actividad a la vez personal y sobrenatural: volvemos a encontrarnos aquí con el tema de las virtudes teologales e infusas que se vincula al tema de la gracia, precisamente bajo el aspecto de don gratuito de Dios [205].

Tomada así en su conjunto la *I.ª-II*ᵃᵉ, no puede menos de aparecer como una obra maestra del saber teológico. Lo que más nos llama la atención es la armonía que logra al conjugar la tradición griega de la libertad con la tradición latina de la gracia. No se trata de una unión artificial. No creemos que Sto. Tomás haya intentado nunca concordar a San Juan Damasceno con San Agustín. Toda la genialidad de su realización está en el modo de considerar y aplicar los principios fundamentales de su pensamiento: primacía del Bien divino en el análisis de la Creación; respeto a las calificaciones propias de cada causalidad, sin separarlas totalmente unas de otras; sentido de la primacía del acto, examinado en función de su realización última dentro de la pura actualidad de Dios; respeto hacia las problemáticas tradicionales y al propio tiempo descubrimiento de instrumentos técnicos que aseguran su convergencia. Es un magnífico trabajo.

Las observaciones de conjunto que acabamos de formular acerca de la *I.ª-II*ᵃᵉ pueden ser enfocadas bajo una luz distinta. Juzgamos necesario decir algo sobre los tres niveles de la actividad cristiana, que entran constantemente en juego en la reflexión de Sto. Tomás: el de la naturaleza, el del sobrenatural y finalmente el nivel cristiano. No hay dificultad en distinguir la existencia de un plano natural de la actividad humana, definido por los primeros principios de la razón práctica y el organismo de las virtudes adquiridas. Asimismo, Sto. Tomás reconoce en el hombre un bagaje que se define en función del fin último sobrenatural al que está ordenado: virtudes teologales, dones, virtudes morales infusas; es esta referencia al fin último lo que permite distinguir ese bagaje de los dones naturales o adquiridos, pero también le distingue de los datos más inmediatamente cristianos. Llamamos aquí datos cristianos todos los que dependen de la economía histórica: por consiguiente, desde el pecado original hasta la donación del Espíritu Santo en Pentecostés. Lo que distingue un valor cristiano de un valor simplemente natural es la coloración histórica, fruto de una doble libertad, la del hombre de cara a Dios y la de Dios, que ordena la salvación del hombre en Cristo.

205. Al cual haría falta añadir para ser completo, la convergencia de la teología tomista del *auxilium*, construida enteramente arrancando del dato agustiniano sobre el *initium fidei* y de la concepción que Sto. Tomás tiene del acto.

Nos parece imposible comprobar la distinción de estos tres niveles en el pensamiento de Sto. Tomás. Pero dicho esto, querríamos subrayar con no menor insistencia la conjunción de los dos planos: sobrenatural y cristiano. El papel del teólogo no es separar, sino distinguir lo que en la Revelación está unido; la tarea de distinguir no es perfecta si no deja a salvo la unidad revelada. A nuestro juicio, lo que permite a Sto. Tomás distinguir y unir es el juego habilísimo entre los principios *externos* de los actos y su *interiorización* bajo forma de *hábito*. Recíprocamente, como en el caso de las Bienaventuranzas evangélicas, el descubrimiento de un ejercicio concreto, conforme al Evangelio, de un organismo de suyo «solamente» sobrenatural es lo que obra la unidad cristiana de la perspectiva moral. Hemos de renunciar aquí a entrar en una investigación detallada relativa a la *II.ª-II*ᵃᵉ; en ella hay un campo inagotable de investigación y se puede decir que aún es terreno inexplorado. Desde el punto de vista metodológico que nos ocupa, creemos que cada una de las secciones de la *II.ª-II*ᵃᵉ debería dar materia para una atenta observación de las conexiones que tienen lugar entre el aspecto sobrenatural y el aspecto cristiano de las virtudes estudiadas, en otros términos, de la reciprocidad real de su orientación al fin último y de su referencia al Evangelio. Sea lo que quiera de esta moral «especial» que nos vemos obligados a dejar fuera de nuestro estudio, lo que hemos podido ver sobre la moral general nos dice bastante hasta qué punto la moral de Santo Tomás puede decirse cristiana.

Por eso creemos poder empezar a vislumbrar en qué sentido están vinculadas a la Revelación de Cristo la *I.ª* y la *II.ª Pars* y cómo el método de Sto. Tomás nos lleva al encuentro con Cristo al término del estudio de la moral. Para indicar solamente las líneas fundamentales que en nuestros próximos capítulos intentaremos explotar, podemos decir que Cristo es reclamado por cada uno de los capítulos que acabamos de redactar, bien que de manera diferente: en lo que atañe a la luz de Dios, y más especialmente al dinamismo *ad extra* de la Bondad divina, tenemos sin duda en Cristo la manifestación y la expresión suprema de Dios y de su Amor. El tema de la Creación primera reclama al de la Creación segunda: la historia del primer Adán, interrumpida en el paraíso terrenal, necesita continuarse; el hecho mismo de estar situada en la perspectiva del Génesis constituye una invitación a proseguir hasta el Apocalipsis. En cuanto a la condición humana, dentro de la complejidad que en ella hemos visto, se manifiesta intrínsecamente cristiana; la *I.ª-II*ᵃᵉ (y cabría decir otro tanto de la *II.ª-II*ᵃᵉ) queda incompleta en el sentido de que la condición

moral del hombre está netamente caracterizada por dos hechos históricos cuya clave aún no poseemos; Sto. Tomás los estudia en la medida en que entran orgánicamente en la vida moral del hombre; recíprocamente ésta no podrá ser plenamente comprendida sino encuadrándola en el marco evangélico: Cristo y la Iglesia. Todas las líneas convergen hacia Cristo, los Sacramentos, la Parusía; en este sentido toda la apertura hacia Cristo, perceptible en la *I.ª* y en la *II.ª Pars*, nos parece ser una apertura al Pleroma, al Recapitulador, en quien la revelación de Dios quedará consumada, en quien culmina la historia, en quien y por quien el hombre retorna a su Creador. Intentaremos ver si es ésta la semblanza de Cristo que nos ofrece Sto. Tomás.

CAPITULO IV

LA IMAGEN DE DIOS

Siguiendo el hilo de nuestras reflexiones, deberíamos abordar ahora la *III.ª Pars* de la *Suma teológica,* para ver su conexión con las partes precedentes y su estructura interna. Pero creemos que no hay posibilidad de acercarse con fruto a este nuevo problema, que atañe a las estructuras y al método de la *Suma,* sin resumir previamente en un capítulo especial las grandes líneas de la antropología de Sto. Tomás. Nuestras explicaciones precedentes manifiestan hasta la evidencia que en el Doctor Angélico el método no se puede separar en modo alguno de la doctrina; no es posible apenas captar lo bien fundado de aquél sin estar al corriente de ésta. Antes, pues, de entrar en la organización del estudio del Verbo Encarnado, Dios y hombre, será útil recapitular el pensamiento teológico de Sto. Tomás sobre el hombre. Para ello, manteniendo siempre fundamentalmente centrada nuestra atención en la *Suma teológica,* nos tomaremos la libertad de desarrollar un poco nuestro estudio y consultar otros textos.

La noción más apta para resumir de manera sencilla la antropología tomista nos parece que es la de la Imagen de Dios; es también la noción clásica en la Tradición cristiana [1]. En Sto. To-

1. Sobre el tema de la Imagen de Dios en los Padres han aparecido últimamente muchas monografías. Puede verse una crónica en RSPT (1956) 443-471: *La théologie de l'Image de Dieu,* por el P. CAMELOT. La mayor parte de estas obras se refieren a los Padres griegos; ya gustaría que se hiciera para los latinos algo semejante, para San Ambrosio, por ejemplo, y que se emprendieran estudios más sistemáticos sobre la utilización del tema en el siglo XII. Para San Agustín, cfr. Ch. BOYER, *L'Image de la Trinité, synthèse de la pensée augustinienne,* en "Gregorianum" (1946) 173-199; 333-352, así como las sustanciosas notas de los PP. AGAËSSE y MOINGT al segundo volumen de su edición del *De Trinitate* (Bibliothèque

más no es un instrumento técnico de elaboración teológica, sino más bien el objeto de esa elaboración: las exposiciones técnicas tienen la misión de aclarar esta noción. Se comprueba por el uso que Sto. Tomás hace de este tema de la Imagen; ya hemos visto las principales ocasiones en que lo hace a lo largo de la *I.ª* y de la *II.ª Pars;* hemos podido ver, efectivamente, cómo, bajo el título de fin de la creación del hombre, la Imagen orientaba los análisis desarrollados a partir de la cuestión 65 y notábamos entonces cómo Sto. Tomás tomaba en serio las indicaciones del Génesis [2]. En la *I.ª-IIªᵉ* la noción de Imagen se invoca ya en el Prólogo, a fin de situar en el plano de la semejanza con Dios todo el estudio de la libre actividad humana [3]. Pensamos, pues, que incluso cuando sus explicaciones tienen un carácter fuertemente filosófico, Santo Tomás siempre intenta valorar plenamente el contenido de la noción de Imagen y de profundizar en su significado. Nuestra encuesta partirá, pues, de los elementos reunidos por Sto. Tomás cuando habla *ex professo* de la Imagen, particularmente en la cuestión 93 de la *Prima Pars*. De esos elementos intentaremos sacar los datos fundamentales relativos al problema del sobrenatural, a las relaciones en las Personas divinas y, finalmente, a la condición carnal del hombre.

§ 1

Elementos y grados de la Imagen

Desde el comienzo de la *Suma teológica* se nos dan ya algunos elementos. Un primer texto nos ofrece en cierto modo la quintaesencia del pensamiento de Sto. Tomás sobre el tema [4]. Al tratar de la perfección de Dios, el Angélico examina la posibilidad de que una criatura sea semejante a Dios, es decir, de que alcance de

---

augustinienne, 16, París 1955). Un interesante estudio sobre el tema de la Imagen en la liturgia romana debemos a W. DÜRIG, *Imago. Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie* (Munich 1952). Estas referencias no tienen en modo alguno la pretensión de ser exhaustivas; pretenden solamente destacar la extensión de un tema tradicional. En lo que concierne a Sto. Tomás, estudiado en comparación con San Agustín, puede recurrirse a S. DE BEAURECUEIL, *L'Homme Image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin,* en "Etudes et Recherches", 8 y 9 (Ottawa 1952 y 1955). [Buena bibliografía sobre la Imagen en Sto. Tomás, ap. J. M. RAMÍREZ, *De ordine placita quædam thomistica.* (Salmanticæ 1963) 245-247].

2. Cfr. *supra,* cap. II, § 4, p. 168-173.

3. Cfr. *supra,* cap. III, p. 177, 204, etc.

4. 1 q 4 a 3.

algún modo esa perfección o participe de ella. La autoridad invocada para afirmar esa posibilidad no es otra que el texto fundamental del Génesis 1, 26: *Hagamos al hombre a nuestra Imagen y semejanza.* Por tanto cabe buscar en este artículo los primeros elementos de una teología de la semejanza divina; el *corpus* distingue un triple grado de semejanza que tendremos ocasión de volver a encontrar con frecuencia: la semejanza plena *(perfectissima)*, que implica una comunión total y bajo todos los aspectos en la forma, es decir, que la semejanza llega a la identidad en la naturaleza y la inteligibilidad; la semejanza imperfecta, en la cual la comunión de ser y de inteligibilidad no alcanza la medida total; finalmente una semejanza a la que no se aplica ningún epíteto positivo, que no implica comunión íntima en la forma, sino una simple similitud genérica, la huella de un agente en el objeto de su acción. Por lo demás, como quiera que la intención de Santo Tomás en este artículo era precisar la posibilidad de una semejanza *con Dios*, tenía que salvaguardar la trascendencia divina y rechazar toda univocidad en la semejanza: Dios no entra dentro de género o especie; la comunión con él sólo puede realizarse «según cierta analogía». Sto. Tomás insiste sobre el caso más universal, la semejanza fundada en el acto de ser; por eso ya un texto precedente indicaba a qué nivel entra en juego la analogía cuando se trata del hombre-Imagen: el de la semejanza formal:

> Homo dicitur ad imaginem Dei, non secundum corpus, sed secundum id quod homo excellit alia animalia: unde Gen 1,26, postquam dictum est *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* subditur: *ut praesit piscibus maris* etc. Excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem et intellectum. Unde secundum intellectum et rationem, quae sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei [5].

El tema bíblico de la Imagen aparece, pues, desde el comienzo de la *Suma*, no por sí mismo, sino como punto de apoyo para un primer análisis teológico de la semejanza divina. Le volvemos a encontrar luego cuando Sto. Tomás estudia el Verbo de Dios e intenta precisar el contenido del Nombre divino de Imagen [6]. La breve cuestión dedicada al problema no es central en el tratado de Trinidad; la noción de Imagen no le sirve, como a un Orígenes, para elaborar la teoría del Misterio íntimo de Dios, sino para caracterizar de modo más preciso al Verbo gracias a ella. Podemos encontrar en las explicaciones que Sto. Tomás dedica al

5. 1 q 3 a 1 ad 2.
6. 1 q 35.

tema tres puntualizaciones fundamentales que nos orientarán en el estudio de la Imagen como tema antropológico. La noción de Imagen implica una semejanza *específica*, es decir, la comunión al menos imperfecta con el ser y la inteligibilidad del modelo, tal como se contiene en el texto citado más arriba sobre el hombre-Imagen. Además el Nombre divino Imagen es un nombre *personal* del Verbo. Esta puntualización es a la vez especulativa y polémica, dirigida contra los Griegos [7]; es extraordinariamente interesante desde el punto de vista antropológico, porque, si ponemos en juego la analogía, ésta nos invita a interpretar la noción de Imagen de Dios aplicada al hombre en un sentido igualmente personal, bien que de manera diversa. Finalmente, la imperfección de la Imagen, cuando se trata del hombre, se opone a la perfección del Verbo-Imagen. Sto. Tomás hace suya la distinción clásica: *Imago-ad imaginem:*

> Ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed *ad imaginem*, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de Filio Dei non potest dici quod sit ad imaginem, quia est *perfecta Patris Imago* [8].

Este texto es importante, porque carga el acento sobre los dos planos diversos en que tiene lugar la Imagen: en uno es estrictamente personal e intratrinitaria; en el otro es imperfecta y creada, lo cual implica, como veremos, una manera totalmente distinta de considerar la relación del ser «a Imagen» con las Personas divinas. Por otra parte este texto insinúa el carácter dinámico y progresivo de la Imagen. Son indicaciones que convendrá tener presentes.

Estas notas que acabamos de tomar tienen su valor teológico; ponen de manifiesto la presencia del tema de la Imagen en el estudio tomista sobre Dios, pero no se trata, en definitiva, de una articulación esencial de la teología de la naturaleza o de las Personas divinas. Es un tema que, como hemos dicho en muchas ocasiones, cuando Sto. Tomás estudia las criaturas y en particular el hombre, discurre por otro camino. Llegamos, pues, a la cuestión 93, a la que pediremos, ante todo, una primera definición de Imagen.

Según los artículos 1 y 2, la Imagen entraña esencialmente dos elementos: la semejanza específica y el origen. Es relativamente fácil entender lo que significa semejanza específica, si la contraponemos a esa semejanza general y vaga a la que Sto. To-

7. La autoridad que invoca es la de San JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, I, 13 (ed. Buytaert) n.º 13, p. 61.

8. 1 q 35 a 2 ad 2.

más llama vestigio. La Imagen no sólo remite al ejemplar como un efecto remite a su causa de una manera o de otra; la Imagen manifiesta la estructura íntima, la organización interna del ejemplar. A través de ella *etiam aliquid de interioribus rei percipi potest* [9]. Es evidente que, cuando se trata de Dios, un ser sólo puede decirse a Imagen suya por sus elementos espirituales. En cuanto al origen, es lo que pone de modo inmediato al ser «a Imagen» en dependencia de su modelo. Y, si se trata de seres espirituales, esta dependencia implica una relación personal. Sto. Tomás lo dice claramente al analizar el Nombre divino de Imagen y reconocer que se trata de un nombre personal del Verbo [10]. Por lo que se refiere al hombre no hay una afirmación tan tajante, pero hemos de ver cómo la cualidad de Imagen de Dios implica y realiza una relación con las divinas Personas.

Seguramente no es ocioso advertir que estos simplicísimos datos pertenecen a la Tradición cristiana. Sto. Tomás se inspira directamente en San Agustín, *De Diversis Quaestionibus,* q 74, pero la formulación de San Agustín condensa en sí todo el esfuerzo del pensamiento cristiano por precisar de modo técnico un contenido escriturístico. Los mismos datos se encuentran en un San Atanasio, en el que son el fruto de una reflexión doctrinal que ha madurado en la lucha contra el arrianismo [11]. Semejanza específica: este elemento subraya el carácter interior de la Imagen, su penetración en lo íntimo de la sustancia del modelo, penetración que puede llegar, en el caso del Verbo, hasta la identidad de naturaleza, pero que siempre implica comunión y participación. En definitiva, ¿no es esto lo que encierra la noción bíblica de Sabiduría y lo que sugiere el «código sacerdotal» cuando habla del hombre a Imagen de Dios? [12]. Por su parte, el origen acentúa la prioridad del modelo, la dependencia de la Imagen, y es sabido que de aquí arranca todo el esfuerzo por disociar entre sí las ideas de dependencia y de subordinación. En pocas palabras: cuando Santo Tomás toma esas explicaciones y les da un giro escolástico, se sitúa plenamente dentro de la línea de la doctrina sagrada y de su interpretación clásica en la Iglesia. Es una observación que hemos hecho ya en muchas ocasiones a lo largo de este trabajo.

Después de aquilatar estos conceptos, ya podemos abordar el problema concreto de la Imagen, a partir del artículo 4 de esta

---

9. I, d. 3, 3, 1.
10. I q 35 a 1-2.
11. Cfr. R. BERNARD, *L'Image de Dieu d'après saint Athanase* (París 1952) 141-144.
12. El valor propiamente espiritual de la noción de hombre a Imagen de Dios en el relato sacerdotal se percibe fácilmente desde el momento

misma cuestión 93: *Utrum imago Dei inveniatur in quolibet homine?* Lo que hemos visto acerca del modo que Sto. Tomás ha adoptado en la *Suma* de hablar de la Imagen, nos dispone para comprender su problemática en este artículo. Enfoca el tema de la Imagen en función de su *maximum:*

> Secundum hoc maxime est (homo) ad imaginem Dei secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura Deum maxime quantum ad hoc quod Deus seipsum intelligit et amat.

Según que el hombre alcance ese *maximum* o se aproxime a él más o menos, será también más o menos Imagen. ¿En qué consiste ese *maximum?* En imitar a Dios en su actividad infinita de conocimiento y amor de sí, en una palabra, en su vida [13]. Y la imitación de que aquí se trata no es solamente subjetiva, en el sentido de que el hombre será Imagen en la medida en que se conozca y se ame a *sí mismo,* imitando así a Dios en su actividad refleja [14]; es objetiva: el hombre imita a Dios mediante su actividad de conocimiento y amor *de Dios;* el único objeto es Dios mismo, los actos producidos con motivo de este objeto son semejantes y por esta estrecha comunión el hombre es Imagen.

En esta perspectiva es evidente que el ser «a Imagen» se realiza al *maximum* en la bienaventuranza; el bienaventurado es Imagen «según la semejanza de la Gloria» porque ejerce de manera actual su actividad suprema: conocer y amar a Dios tal cual es en sí mismo, *secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte.* Efectivamente, en este conocimiento y este amor perfectos se encuentran realizadas en su plenitud las características de la Imagen: hay en la inteligencia y en la voluntad del hombre la semejanza perfecta de los actos inmanentes por los cuales Dios se conoce y se ama a sí mismo; y, por otra parte, el conocimiento y el amor en la criatura no proceden de un objeto cualquiera, ni siquiera de Dios en cuanto conocido de cualquier manera; su origen es verdaderamente Dios mismo y en sí mismo.

---

en que se conceda a este relato su significación cultual. El hombre Imagen de Dios es el gran sacerdote de la Creación, el depositario de la Gloria de Dios, el mediador entre Dios y todo el orden creado. Cfr. el excelente comentario de este pasaje en E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (París 1955) 135-140.

13. Sobre la equivalencia de la actividad y de la vida de Dios, cfr. 1 q 18 a 3.

14. Este aspecto no es desconocido de Sto. Tomás; no habla de él aquí sin duda por las reservas con las que se aviene a hablar del conocimiento del alma por sí misma. Cfr. en esta misma q 93 a 7 ad 4. Véase sin embargo el texto del *De Potentia* citado y comentado *infra.*

Ad rationem imaginis non solum oportet attendere quod aliquid procedat ab aliquo; sed etiam quid a quo procedat, scilicet quod Verbum Dei procedat a notitia de Deo [15].

Si nos atenemos al contexto, esta respuesta vale de todo conocimiento de Dios; pero por excelencia vale de este conocimiento y de este amor en los que Dios es fuente y término del acto espiritual del hombre. La condición de origen se encuentra entonces plenamente realizada; la conjunción actual entre Dios y el alma-Imagen tiene lugar sin intermediario alguno. Es Dios mismo quien procede de Dios a través de los actos humanos.

Si, como lo hace Sto. Tomás en este artículo, establecemos grados en la Imagen con referencia a una teología de la bienaventuranza, naturalmente habremos de distinguir dos:

— Un grado intermedio: la unión con Dios es real, pero imperfecta; por una parte Dios no se manifiesta cara a cara, lo cual modifica el proceso del conocimiento; por otra, el ejercicio de la actividad no es constante. Este grado tiene lugar en la vida de gracia: Imagen fundada en la unión por gracia.

— Un grado inicial: el fundamento, en la estructura del hombre, de su actividad de conocimiento y de amor de Dios, es decir, la capacidad radical que posee de llegar a los otros dos grados, de reproducir en sí el Ser íntimo de Dios, mediante la unión objetiva con este Ser en la gracia o en la Gloria.

Esta manera de enfocar las cosas se explica fácilmente: al igual que el Angel, el hombre encuentra su plena razón de ser por vocación divina en asemejarse a Dios en la operación [16]. Así, pues,

---

15. *Ibídem,* a 8 ad 1.

16. Notemos no obstante que Sto. Tomás conocía otros análisis de la Imagen. Distingue a veces los grados de la misma, buscando en el hombre los tres elementos que le asemejen a la Trinidad. Así en Pot. 9, 9: primer grado: el vestigio del Creador en la criatura, definido por la trinidad sustancia, forma, orden. Segundo grado: la criatura espiritual, imagen específica de Dios por el conocimiento y el amor *de sí.* Tercer grado: la criatura en gracia, que se hace objetivamente conforme a Dios por su conocimiento y su amor *de Dios.* Estos dos últimos grados son designados frecuentemente por Sto. Tomás mediante las expresiones tomadas de Casiodoro, *Imago creationis, Imago recreationis* (cfr. *Ver.* 27, 6, 5 m).

Otra solución consiste en concebir la Imagen en términos de filiación. La conexión de los dos temas está indicada por la Escritura misma, singularmente en el prólogo a la Carta a los Hebreos, el comienzo de la Carta a los Colosenses, etc. El Verbo es simultáneamente Imagen e Hijo. La conexión entre ser e Imagen y la filiación adoptiva es, pues, evidente. Sto. Tomás sigue esta ruta en 3 q 23 a 3 y también en III, d. 10.2.2.qla.1; desemboca entonces en una triple distinción idéntica a la precedente, aun cuando las consideraciones en que se apoya sean bastante diversas según

todo el problema teológico del hombre, cuando éste es considerado en su destino real, consiste en el análisis de los diversos estados de la Imagen y en el estudio del paso de uno a otro. Santo Tomás describe aquí los tres estados por relación al tercero, el principal, que tiene lugar en la bienaventuranza. El segundo es un estado inicial, en el que entran en juego naturaleza y gracia, cuyos detalles concretos se analizan más adelante, cuando la creación del hombre, en las cuestiones sobre la justicia original. Finalmente, el primero es un estado en cierto modo radical, inamisible; constituye en el hombre el fundamento de la posibilidad de los otros dos; gracias a él hay siempre cierto lazo de unión entre Dios y el hombre, que permite volver al buen camino después de las caídas, trátese de la caída original o de las personales. Igual-

---

los textos. Primer grado: asimilación externa de todo ser a Dios por la forma—y aún no se trata aquí de una filiación—. Segundo grado: asimilación de la criatura racional, que es específica y constituye de algún modo algo así como una filiación natural (es decir, al nivel de la naturaleza). Tercer grado: la asimilación unitiva por la gracia y la caridad —y ésta es la filiación adoptiva—, porque pone en posesión de la herencia eterna: la bienaventuranza misma de Dios.

Finalmente, haciendo abstracción del vestigio, se podrían analizar los grados de conocimiento y de amor en sí mismos, como lo hace Sto. Tomás en su *Comentario a 2 Cor 3, 8*. En este caso los grados de gracia y de gloria aparecen distintos porque no están en el mismo plano de operación. La bienaventuranza representa un grado supremo y, tal como lo hemos dicho, un modo de conocimiento único.

Ahora bien, Sto. Tomás escoge esta actitud en el pasaje que estudiamos y subraya aún más la orientación de la problemática de la Imagen a la Bienaventuranza, ya que suprime el grado del conocimiento natural de Dios, del que trataba en el *Comentario a II Cor.*, y le sustituye por la disposición natural para la actividad de la gracia y de la gloria. El texto de nuestro artículo habla solamente de la aptitud para conocer y amar a Dios, identificada con la naturaleza misma del espíritu, y de ahí viene inmediatamente después a la conformación por la gracia y luego a la bienaventuranza. No hay aquí ninguna modificación doctrinal respecto de las otras actitudes posibles, sino que ha escogido ésta consciente de una determinada problemática. Sto. Tomás menciona al menos dos veces en esta cuestión 93 el grado de conocimiento natural de Dios: art. 8, ad 3m y art. 9, objec. 3; pero aquí no habla de él: aparece, pues, claramente que aquí solamente le interesa la línea de la visión beatífica, considerada en su continuidad teológica: desde su raíz natural hasta la culminación perfecta, por mediación del conocimiento *in speculo*.

Notemos finalmente para cerrar esta nota ya demasiado larga que el tema de la bienaventuranza como perfección de la Imagen de Dios en el hombre es una constante del pensamiento cristiano (véase, por ejemplo, en lo que se refiere a Orígenes, CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène* (París 1956) 173-174; 218-219 y todo el cap. IV de la segunda parte. Las conclusiones del P. Crouzel han sido sintetizadas en forma muy clara por AEBY, *Les Missions divines de saint Justin à Origène*

mente, este primer estado es un elemento esencial en la economía de la Redención.

La permanencia de este estado radical en todas las situaciones humanas concretas constituye su importancia teológica. Santo Tomás se refiere a él con frecuencia cuando usa la expresión *Imago Dei* aplicada al hombre. Debemos, pues, detener aquí un poco nuestra atención, antes de estudiar la Imagen en su realidad actual de gracia o de gloria.

§ 2

La capacidad de Dios. Natural y sobrenatural en la Imagen

Si la perfección del ser «a Imagen» consiste en la operación y, en su grado supremo, tiene lugar cuando la Imagen llega a ser semejanza, asemejándose a Dios en la bienaventuranza, es que la Imagen se enraíza en la naturaleza misma del espíritu, *ipsa natura mentis,* considerado desde el punto de vista de su aptitud para conocer y amar a Dios. Creemos que hay que notar aquí dos cosas importantes: la afirmación de la estructura natural del espíritu y el punto de vista directamente teológico bajo el cual se la considera. La expresión *ipsa natura mentis,* así como la trilogía del comentario a 2 Cor 3, 18, prueban suficientemente que el primer grado de la Imagen es natural, pertenece al espíritu humano en cuanto tal. Por otra parte, la enumeración de los dos grados de gracia y de gloria y la omisión de un grado de conocimiento natural de Dios comprueban evidentemente que esta estructura de la naturaleza es considerada en su finalidad gratuita de conocimiento y de amor de Dios tal cual es en sí mismo. ¿Cómo unificar estos dos datos? Notemos en primer lugar que el método de Santo Tomás es aquí estrictamente teológico; no deduce de la naturaleza del espíritu su orientación hacia la contemplación de Dios en la gracia y la Gloria: estamos por una parte dentro de un comentario al Génesis y por otra metidos en un complejo teológico dominado por la noción revelada de bienaventuranza; partiendo de

(Friburgo 1958) 178-181. Pero parece que este tema surge a Sto. Tomás por haber propuesto el problema de la Imagen *partiendo* de la bienaventuranza. Tal modo de proceder no admite fácilmente distinciones previas. Este método implica en concreto una doctrina sobre el estado primitivo del primer hombre como distinto del estado de bienaventuranza, y cabe pensar que los alejandrinos hayan vacilado un tanto en este punto, o al menos en el modo de explicarle.

ésta, de la cual sabe por la fe que es el término de hecho, Santo Tomás considera el movimiento del ser «a Imagen» hacia su fin y ve su sujeto último en la naturaleza del espíritu. En otros términos, solamente la fe le hace descubrir la implicación sobrenatural incluida en la condición espiritual. Una vez sentado esto, propone, es cierto, el problema inverso: el de la finalidad real del espíritu creado; pero, en buen método, no se propone sino después, en función de una armonía realizada y conocida por la Revelación, lo cual equivale a decir que se propone de lleno teológicamente. De ahí se deduce que la orientación concreta de la naturaleza misma del espíritu a la bienaventuranza no puede ser correctamente analizada considerando únicamente la naturaleza en sí misma, sino a la inversa, que el acceso a la bienaventuranza y, por tanto, la cualidad de Imagen no pueden enfocarse concretamente de una manera puramente extrínseca respecto de la naturaleza del espíritu: la íntima conexión entre naturaleza e Imagen es el presupuesto mismo de la organización teológica.

Creemos que, para resolver la aporía y captar en cuanto es posible el pensamiento de Sto. Tomás en esta materia, ganaríamos terreno considerando el carácter dinámico de la Imagen. En Santo Tomás, como en la Tradición patrística, la Imagen es realidad vital y, por tanto, implica movimiento. No es en el plano de las perfecciones primarias donde su estructura natural halla justificación, sino en el plano de los actos. Ahora bien, en este campo la originalidad de Sto. Tomás no consiste en concebir la Imagen de modo diverso al de los autores cristianos, sino en haber tratado de interpretar ese modo de ver tradicional con la ayuda de Aristóteles. Debemos, pues, examinar brevemente la transposición de los datos aristotélicos sobre el movimiento al campo de la Imagen, aun cuando ello sólo pueda proporcionarnos una luz suplementaria. Recordemos, pues, la división de los seres móviles, tal como la establece un resumen de los *Físicos* de Aristóteles, cuyo texto transcribimos:

> Omnia quae per se moventur aut moventur secundum naturam, aut extra naturam et per violentiam; et de illis quae moventur per violentiam, manifestum est quod omnia moventur non solum a quodam movente, sed etiam a movente alio extrinseco; et iterum, inter ea quae moventur secundum naturam, quaedam moventur a seipsis, in quibus manifestum est quod moventur ab aliquo non quidem extrinseco, sed intrinseco; quaedam etiam sunt quae moventur secundum naturam, non tamen a seipsis, sicut gravia et levia, et haec etiam ab aliquo moventur [17].

17. *In Phys. Arist.*, l. VIII, cap. IV, l. 8, n. 8.

Hay, pues, dos tipos de movimiento: el movimiento *extra naturam et per violentiam,* que se comunica al móvil por un influjo absolutamente extraño a él; y el movimiento *secundum naturam;* éste a su vez puede subdividirse: las dos posibilidades que considera el texto son, por una parte, los seres animados, cuyo movimiento natural es calificado de *a seipso* en el sentido de que el principio del mismo está en el ser móvil; por otra parte, los objetos inanimados, que son movidos conforme a su naturaleza y por tanto tienen en ellos en cierto modo el principio de su movimiento, por ejemplo el peso en los cuerpos más densos, pero que, sin embargo, no se puede decir en rigor que se pongan a sí mismos en movimiento: tienen necesidad de una moción externa, no se puede decir que se muevan *a seipsis,* sino solamente *secundum naturam* o *seipsis* [18].

Este texto de los *Físicos* ha hecho un gran servicio a Santo Tomás, en particular para elaborar la teoría del libre albedrío, según ya veíamos en el capítulo precedente. El procedimiento para utilizarle consiste en distinguir, entre los móviles que se mueven *secundum naturam* y *a seipsis,* los que lo hacen conociendo y eligiendo el fin y los que solamente lo hacen por instinto: hombres y animales. Sin embargo, este texto no presta gran ayuda para el análisis de la actividad de la Imagen de Dios, es decir, de un movimiento que rebasa las posibilidades internas de un móvil para encaminarle hacia un fin que le es trascendente. No podemos enumerar aquí las diversas fuentes utilizadas por Sto. Tomás para resolver el problema de la actividad sobrenatural ni los diversos procedimientos de explicación que ha puesto en práctica [19]. Querríamos, sin embargo, señalar un texto que quizá haya sido el origen de una extraordinaria simplificación de las soluciones y que nos pone en la pista para concebir exactamente la continuidad entre el grado natural y el grado sobrenatural de la Imagen. Se trata del comentario al segundo capítulo del *De Caelo et Mundo,* libro 1.º [20]. Al estudiar detenidamente este texto, que ya conocía desde hacía tiempo, Sto. Tomás ha podido caer en la cuenta de un movimiento intermedio entre el movimiento *contra naturam* y el movimiento *secundum naturam.*

En el capítulo en cuestión Aristóteles demuestra que el movi-

---

18. Utilizamos este texto de los *Físicos* refiriéndonos también a *Ver.* 24, 1, que le utiliza para la cuestión del libre albedrío. Cfr. *supra,* p. 203. Es el *De Veritate* el que distingue *a seipsis* de *seipsis.*

19. Estos problemas empalman con los que ha estudiado el P. BOUILLARD en *Conversion et Grâce...* Cfr. también DEMAN, en B.Th. VII, 46-58, y del mismo autor *Le Liber de Bona Fortuna...,* en RSPT (1928) 36-58.

20. *In I de Caelo,* lec. 4, n.º 7.

miento más perfecto, que a su juicio es el movimiento rotatorio de los cuerpos celestes, no pertenece naturalmente a los cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra. Sólo puede ser propio de un quinto cuerpo, distinto de los otros y superior a ellos. De donde se sigue que si uno de los cuatro elementos se mueve con movimiento rotatorio, ese movimiento le viene de fuera de su naturaleza, *praeter naturam*. Al comentar estas afirmaciones, Santo Tomás se ve forzado a reconocer una contradicción en Aristóteles: en efecto, un pasaje de los *Metereológicos* afirma que el fuego (*hyppeccauma*) se mueve con movimiento rotatorio al igual que la parte superior del aire, según se deduce de la observación de los cometas:

> Quod hic dicitur ignem moveri circulariter esse praeter naturam videtur contrarium ei quod dicitur in *I. Meter.* ubi ipse Aristoteles ponit quod hyppeccauma, i. e., ignis, et superior pars aeris feruntur circulariter, sicut patet per motum stellae comatae.

Lo importante en esta objeción no es el cometa ni si la parte superior del aire tiene o no movimiento rotatorio; la cuestión es saber si este pretendido movimiento rotatorio es o no natural al móvil, en este caso al fuego o al aire. La respuesta a esta cuestión nos parece capital por su generalidad. Subrayamos las expresiones importantes:

> Sed dicendum quod illa circulatio ignis vel aeris non est ei *naturalis,* quia non causatur *ex principio intrinseco;* neque iterum est *per violentiam,* sive *contra naturam;* sed est quodammodo *supra naturam,* quia talis motus inest ei *ex impressione superioris corporis,* cuius motum ignis et aer sequuntur... Quod autem inest inferioribus corporibus ex impressione superiorum non est eis violentum nec contra naturam, quia *naturaliter apta sunt moveri* a superiore corpore.

Hay, pues, un movimiento posible a una naturaleza, que está a medio camino entre el natural estricto, es decir, el que responde a un principio intrínseco [21], y el violento puro y simple: es el movimiento que le viene de una naturaleza superior [22]. La natu-

---

21. El movimiento calificado aquí como *naturalis* engloba lo que el comentario a los *Físicos* y el *De Veritate* distinguían: movimiento *a seipso* de los seres animados, movimiento *seipso* de los inanimados.

22. El texto nos ofrece de nuevo la fórmula *ex impressione* que ya encontrábamos en el comentario al *De Causis*, cfr. *supra* pp. 117-119, pero entonces se trataba de una causalidad que recaía sobre la esencia y se identificaba en su efecto con el ser mismo causado. (cfr. también *Ver.* 13, 1, 2m. *quando a superiori sic imprimitur, ut ipsa impressio sit eius natura*)

raleza del fuego no alcanza por sí misma el movimiento rotatorio, pero está dispuesta de tal suerte que se le puede imprimir sin violencia dicho movimiento. La condición esencial es que ello sea por el influjo de un cuerpo *superior* que la asume a un plano de movimiento trascendente, al igual que de ese cuerpo recibe el fuego su movimiento estrictamente natural: se da una continuidad que no parte de abajo sino de arriba, que se funda en una consistencia y una armonía de las naturalezas en tanto que tales, pero que las une de manera superior.

Poco nos importa aquí juzgar del valor cosmológico de estas elucubraciones acerca de los cuerpos y sus movimientos. Lo que, por el contrario, nos interesa es formular, con ocasión de un problema de cosmología, una ley de participación y de influjo que sitúe el *supra naturam* simultáneamente fuera de las estrictas posibilidades de la naturaleza y, sin embargo, en la línea de las mismas, con la condición de que el influjo que eleva venga de arriba.

Hemos recogido en la *II.ª* y en la *III.ª Pars* de la *Suma* tres ejemplos de transposición de estos datos, dos de los cuales están dentro de un contexto próximo al de la Imagen [23]. Los glosamos aquí.

Aquí Sto. Tomás piensa en una moción que da un giro a la inclinación natural del ser para inducirla a un movimiento superior.

23. Nuestra encuesta no es absolutamente exhaustiva y, ciertamente, se podrían hallar otros ejemplos. Preferimos indicar aquí dos cosas relativas a la utilización del *De Caelo*: en primer lugar, de la misma manera que aquí Sto. Tomás traslada un principio de orden cosmológico a unas aplicaciones propiamente teológicas, así también utiliza otros principios. Por ejemplo, la fórmula *Virtus est ultimum potentiae* se traslada a un plano de significación lógica muy genérica y a un plano moral (cfr. lec. 25, n.º 4; la utiliza en muchas ocasiones en la *IIª Pars*); otro tanto ocurre con los axiomas siguientes: *omnia tribus includuntur, scilicet, principio, medio et fine; Deus et natura nihil facit frustra; omnis res est propter suam operationem.* La transposición efectuada aquí nada tiene de extraordinario.

Notemos en segundo lugar que Sto. Tomás parece haber tomado también del *De Caelo* la idea siguiente: *Nobilioris conditionis est natura quae potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quae non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem eius non indigeat exteriori auxilio* (1-2 q 5 a 5 ad 2).

Sto. Tomás remite a las consideraciones del *De Caelo,* I, 12, sobre la ayuda de la medicina para alcanzar la salud, comparación que le sirve con frecuencia para ilustrar el misterio de la gracia. Cfr. q 109 a 5 ad 3; a 7 ad 3.

Finalmente, el comentario a este mismo capítulo 12 (lec. 18) ha podido dar origen a la idea que encontramos frecuentemente: la diferencia entre el hombre y el Angel hay que buscarla sobre todo en la unidad o multi-

El primer texto es sobre todo interesante desde el punto de vista de la puntualización del léxico y del complemento doctrinal que ello implica. Se trata de saber en qué sentido se puede decir que el vicio, hábito adquirido, es contra naturaleza; esta manera de hablar parece ir contra el principio *ea quae sunt contra naturam non possunt assuefieri*. Responde Sto. Tomás:

> Philosophus ibi loquitur de his quae sunt contra naturam secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse a natura: non autem secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse secundum naturam, eo modo quo virtutes dicuntur esse secundum naturam, inquantum inclinant ad id quod naturae convenit [24].

Este texto utiliza, pues, categorías precisas para designar los tres tipos de movimiento que acabamos de encontrar en el comentario al *De Caelo*. *A natura* significa lo que fluye estrictamente de los principios internos de la naturaleza propiamente considerada; *contra naturam* indica lo contradictorio de *a natura; secundum naturam* designa algo intermedio, en este caso el hábito que inclina a la naturaleza en un sentido que es conforme a ella; pero entonces tenemos un *contra naturam* que no se opone a *a natura*, sino a *secundum naturam*. Prácticamente el vicio no se opone a la naturaleza haciendo violencia a sus principios esenciales, sino como contrarrestando sus inclinaciones normales. Estos datos de léxico que dejan de lado el problema de un influjo extrínseco, puesto que se trata del hábito adquirido, tienen al menos la ventaja de indicarnos uno de los lugares fundamentales del *secundum naturam:* el hábito. Recordemos lo que ya veíamos cuando estudiábamos el sentido de esta noción en la *I.ª-II*ᵃᵉ: el hábito logra la interiorización en el hombre de todos los factores adquiridos o infusos; y ahora vemos lo que significa la interiorización: una disposición del ser en el sentido de sus inclinaciones naturales; así se perfila mejor lo que es *secundum naturam*.

Tomamos el segundo ejemplo del problema teológico que plantea el rapto de San Pablo hasta el tercer cielo; de cualquier manera que se interprete, constituye un fenómeno que no es natural y que por consiguiente exige una explicación. Tenemos tres exposiciones de Sto. Tomás sobre la cuestión, dos de las cuales, la del comentario a 1 Cor 12, 2 y la del *De Veritate* 13, 1, se pa-

---

plicidad de los actos que le hacen entrar en posesión de la bienaventuranza. Cfr. *supra*, pp. 170, 178. Parece, pues, que este libro de Aristóteles ha aportado numerosas sugerencias al Doctor Angélico.

24. 1-2 q 71 ª 2 ad 2.

recen mucho. La de la *Suma teológica,* 1-2 q 175 a 1, parece dar una solución más trabajada y que aprovecha justamente las distinciones que acabamos de apuntar.

Los análisis del *De Veritate* atienden sobre todo al aspecto extraordinario del rapto. A fin de precisar en qué consistió, el cuerpo de la respuesta busca comparaciones tanto en el orden de la naturaleza como en el de la vida humana. Oponen el fenómeno natural al fenómeno monstruoso o, si se trata de un influjo divino, al fenómeno milagroso. En el plano humano opone, de modo paralelo, la operación natural, es decir, el conocimiento mediante la abstracción de lo sensible, a la operación monstruosa, la del demente que no es capaz de abstraer lo inteligible de lo sensible, y, si se trata del influjo divino, al rapto. Efectivamente, en este último caso la abstracción de lo inteligible a partir de lo sensible no es ya necesaria, por estar el hombre elevado a un modo superior de conocimiento, *aliquid altius quam sit naturale homini.* Como se ve, estas comparaciones orientan al espíritu hacia el carácter trascendente, no habitual, al margen de la naturaleza, propio del rapto. Parece que esta dirección queda confirmada en las dos primeras soluciones. Sto. Tomás responde a dos objeciones, tomada una de San Agustín y otra del comentario de Averroes al *De Caelo et Mundo* [25]. Con este motivo se ve obligado a confrontar el rapto con la naturaleza: *naturale?, contra naturam?* Lo puntualiza mediante un juego bastante complejo de distinciones que nos limitaremos a resumir. Primeramente considera el *naturale homini* en función de los estados sucesivos del hombre: *in via, in patria.* Distinción tomada de Maimónides. Desde este punto de vista, el conocimiento de Dios por esencia, característico del rapto, es contra naturaleza en el sentido de que es prematuro y no corresponde al grado de conocimiento normal en el *status viae.* La comparación escogida tiene su gracia: *sicut esset contra naturam quod puer mox natus haberet barbam.* En segundo lugar, no es ya una distinción temporal la que sirve para responder a la cuestión,

25. *In III de Caelo,* coment. 20. El problema que suscita el texto en cuestión es bastante semejante al estudiado en el libro I, cap. II, que ha dado lugar a las distinciones que hemos citado. Pero en su estudio del *De Veritate* no parece haberse dado cuenta aún de las posibilidades de transposición que ofrecen los movimientos primarios de las esferas. Razón de más para advertir que el comentario de Averroes había notado la existencia de una noción intermedia entre lo natural y lo violento: Motus autem corporum quae semper moventur, ut est motus elementorum circularis a motu caeli, non possumus dicere quod sit motus violentus, quia semper est. Nec etiam possumus dicere quod sit naturalis, quia motus non movetur illo motu a principio existente in eo (texto de la edición de Venecia, 1562, t. V, fol. 187 K).

sino la distinción entre la *natura particularis*, es decir, el individuo concreto, y la *natura universalis*, o sea la totalidad de la especie. Desde este punto de vista se puede decir que un influjo divino (*impressio*) puede ser natural a la especie concebida como un todo, y contra naturaleza si se trata del mismo influjo en un individuo particular, *et sic patet quomodo ea quae a Deo in creaturis fiunt, possunt dici secundum naturam vel contra.*

A fin de cuentas todo esto queda bastante en la periferia del problema relativo a la inserción de un influjo divino en el juego vital de una naturaleza. La problemática de la *II.ª-IIªᵉ* nos parece más clara y a la vez más profunda. Sto. Tomás mantiene en su noción de rapto la idea de partida que implica violencia, contranaturaleza [26]. Ello constituye en cierto modo parte de la concepción clásica. Pero su esfuerzo se centrará justamente en puntualizar el punto concreto de inserción del influjo violento y ver qué es lo que supone en relación con la naturaleza. El estudio de la violencia como impedimento del voluntario, ya realizado en la *I.ª-IIªᵉ* [27], le permite distinguir dos tipos: la violencia absoluta, que se opone a la inclinación de la naturaleza hacia su fin, y la violencia *quoad modum*, que se opone solamente al proceso ordinario de la marcha hacia el fin. En el rapto se da solamente este segundo aspecto de la violencia; ya no aduce las comparaciones con la monstruosidad o la demencia; incluso advierte que la segunda, propiamente hablando, no es rapto. En el interior de una inclinación conforme a la naturaleza, el rapto precipita la manera de alcanzar el término. Por su parte también las soluciones pueden precisar en qué medida el rapto es y no es natural. Glosaremos aquí únicamente la segunda respuesta, dando primero el texto de la objeción:

> Dionysius dicit, 8 cap. de div. Nom. quod iustitia Dei attenditur in hoc quod omnibus rebus distribuit secundum suum modum et dignitatem. Sed quod aliquis elevetur supra id quod est secundum naturam, non pertinet ad modum hominis vel dignitatem. Ergo videtur quod non rapiatur mens hominis a Deo in divina.

El núcleo de la objeción está en haber identificado *secundum modum et dignitatem* con *secundum naturam*. Esta identificación

26. Cfr. *Ver.* 13, 1. Raptus est ab eo quod est secundum naturam in id quod est contra naturam, vi superioris naturae elevatio (definición tradicional en la escuela de su tiempo, citada aquí 2-2 q 175 a 1 ob 1).

27. 1-2 q 6 a 5-6. En el estudio del rapto, se cita también *III Eth.* a propósito de la violencia: estamos aún en el marco literario del estudio sobre el voluntario y el involuntario.

es lo que permite impugnar la posibilidad de una elevación *supra naturam*. He aquí la respuesta:

> Dicendum quod ad modum et dignitatem hominis pertinet quod ad divina elevetur, ex hoc ipso quod homo factus est ad imaginem Dei. Et quia bonum divinum in infinitum excedit humanam facultatem, indiget homo ut supernaturaliter ad illud bonum capessendum adiuvetur, quod fit per quodcumque beneficium gratiae. Unde quod sic elevetur mens a Deo per raptum, non est contra naturam, sed supra facultatem naturae.

Observemos cuatro cosas en esta respuesta:

1. La respuesta se sitúa en el plano teológico de la Imagen de Dios. Materialmente se trata del grado natural de la Imagen, que, como hemos visto, se define por la naturaleza espiritual del hombre. Pero la intervención misma de esta noción de Imagen pone en juego la vinculación establecida por Dios entre la espiritualidad del hombre y la perfección de su conocimiento de Dios. Es, pues, *secundum*[28] *modum et dignitatem hominis* tener acceso a los bienes divinos.

2. Este acceso debe ser concebido de manera dinámica: *bonum divinum capessere;* se trata de una actividad del hombre «a Imagen» hacia la perfección de su ser, hacia su fin último, Dios en sí mismo.

3. El ejercicio de esta actividad rebasa siempre las posibilidades del hombre: *supra facultatem humanam*. Esta impotencia crea en el hombre la necesidad de una ayuda de Dios para obrar y Sto. Tomás, resumiendo una expresión deliberadamente vaga de la compleja doctrina de 1-2, q 109-114, habla de *quodcumque beneficium gratiae*. Es en esta línea en la que sitúa el rapto, que aparece aquí en su verdadero lugar teológico: el grado supremo de la actividad sobrenatural del hombre en este mundo. Se podría hablar, aunque Sto. Tomás no lo haga aquí, de *supremum beneficium gratiae*.

4. Queda una advertencia por hacer: *supra facultatem humanae naturae* no es *contra naturam,* puesto que se trata de una ayuda divina a la actividad del hombre con vistas a obtener la perfección de la Imagen.

Si comparamos el contenido de esta solución con los principios formulados en el comentario al *De Caelo et Mundo,* nos encontraremos exactamente en la misma perspectiva; tres proposiciones: *secundum, supra, contra,* permiten situar al sobrenatural

---

28. Como puede comprobarse, la palabra *secundum* no se encuentra en el texto de la respuesta, sino su equivalente: *ad... pertinet.*

en relación con la naturaleza; la novedad consiste en la perspectiva teológica dentro de la cual se usan estas distinciones: se trata de la Imagen de Dios. Por la naturaleza espiritual que alcanza el hombre al ser creado por Dios se le da una capacidad radical de ver a Dios. El sobrenatural en general (*quodcumque beneficium gratiae*) y el rapto en particular no pueden ser concebidos como contrarios a la naturaleza, sino más bien conformes a la inclinación profunda de ésta. La naturaleza en sí misma no puede llegar al término de esa inclinación, necesita una moción *supra naturam*. Se ve que una vez más el *supra naturam* es concebido como intermedio entre lo que es *a natura* y *contra naturam*.

Tomamos el tercer ejemplo de la *III.ª Pars*, en un artículo particularmente denso relativo a la bienaventuranza creada del alma de Cristo [29]. Para probar la existencia de esta «ciencia de los bienaventurados» en el alma del Señor, Sto. Tomás se apoya en el papel mediador de Cristo: su alma debe poseer plenamente lo que tiene que comunicar a las otras, aquello hacia lo cual tiende todo hombre que ha de salvarse: la bienaventuranza.

> Homo est in potentia ad scientiam beatorum, quae in visione Dei consistit, et ad eam ordinatur sicut ad finem: est enim creatura rationalis capax illius beatae cognitionis, inquantum est ad imaginem Dei.

Volvemos a encontrar aquí lo que hemos visto en la cuestión 93 de la *I.ª Pars*, lo que acabamos de ver a propósito del rapto: se da una relación orgánica entre la cualidad de Imagen de Dios en su grado inicial, la capacidad espiritual y la adquisición de la bienaventuranza. La solución ad 3um. viene a su vez a precisar esta relación orgánica entre los términos a los que comenzamos a estar habituados. La objeción partía del principio de que no hay sino dos clases de ciencia (como en la objeción del *De Caelo* dos clases de movimiento): *secundum naturam, supra naturam;* ahora bien, como la ciencia increada, divina, de Cristo es por excelencia *supra naturam,* la ciencia beatífica sería en El inútil. He aquí el texto de la respuesta:

> Visio seu scientia beata est quodammodo *supra naturam* animae rationalis: inquantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest. Alio vero modo est *secundum naturam* ipsius, inquantum scilicet per naturam suam est capax eius, prout scilicet ad imaginem Dei facta est. Sed scientia increata est omnibus modis supra naturam animae humanae.

---

29. 3 q 9 a 2 c ad 3.

La continuidad teológica está aquí perfectamente señalada: hay que reservar sin duda un lugar aparte para la ciencia propiamente divina de Cristo por ser absolutamente trascendente a la naturaleza del hombre y no ser susceptible de que otra alguna esté en su línea. No ocurre lo mismo con la ciencia de visión, y lo que Sto. Tomás dice de ella a propósito de Cristo vale para todo hombre: esta ciencia en la cual tiene lugar la bienaventuranza es *supra naturam* en el sentido de que supera el poder de la naturaleza humana estrictamente considerada; por tanto el hombre no podrá llegar a ella sino gracias a una atracción superior. Pero es también *secundum naturam* en cuanto que por la capacidad radical de su naturaleza hecha a Imagen de Dios, esa atracción es posible y se le ofrece la ocasión de alcanzarla. Cristo realiza en su ser la conjunción única y actual de todos los grados de la Imagen: grado trascendente del Verbo personal, grado del conocimiento beatífico, grado de la capacidad natural. Su bienaventuranza creada es en cierto modo el término medio entre dos extremos: el Verbo se revela en El a la inteligencia humana, asumiéndola en la unidad de la Persona a una comunión de visión.

Se ha querido explicar este texto por una supervivencia de las fórmulas agustinianas en el pensamiento de Sto. Tomás, cuyo eje doctrinal sería, sin embargo, la concepción aristotélica de la naturaleza [30]. Esto, a nuestro juicio, equivale a introducir en Santo Tomás una dualidad entre la aportación aristotélica y la aportación agustiniana, lo cual nos parece imposible en el simple plano de la historia. Es muy posible que el último texto que hemos comentado se inspire en un texto paralelo del *De Trinitate* de San Agustín sobre la capacidad de Dios incluida en la Imagen. Pero, si es así, Sto. Tomás es plenamente consciente de ello. No a propósito de San Agustín, sino de un texto cosmológico del *De Caelo et Mundo,* el Doctor Angélico ha puesto a punto el tríptico *secundum naturam, supra naturam, contra naturam,* acerca del cual nos ofrecen variantes los diversos textos que hemos comentado. De lo que siempre se trata es de entroncar entre dos términos aparentemente heterogéneos, y de hecho netamente distintos, un tercero que logre la unión de los mismos. Se trata de una atracción que viene del ser superior, pero a la que se presta el inferior por su misma constitución. Por nuestra parte, creemos que dentro de una problemática resueltamente teológica, definida por la Imagen de Dios, Sto. Tomás ha sabido utilizar puntualizaciones de la noción aristotélica de naturaleza para distinguir planos y fundamen-

30. Cfr. R. GAUTHIER, *Somme contre les Gentils. Introduction,* 107, n. 280.

tar teológicamente una continuidad histórica entre la naturaleza y la gracia.

Por lo demás, es posible que el díptico Agustín-Aristóteles sea aquí demasiado estrecho. En el capítulo precedente veíamos que Santo Tomás no tomaba de ninguno de estos dos autores el marco de su exposición sobre el acto humano como realización dinámica de la Imagen, sino más bien de los Padres griegos a través de Nemesio y San Juan Damasceno. Con ello se asociaba a una tradición poco inclinada a sacrificar la consistencia de las naturalezas en el acto libre, pero que por otra parte ignoraba otro fin que la bienaventuranza anunciaba por el Evangelio. Dentro de una exposición de conjunto sobre el pensamiento de Sto. Tomás acerca de la Imagen, no sería método adecuado pasar por alto esta tradición. Al final del capítulo precedente intentábamos dejar constancia de que Sto. Tomás parece haber resuelto el difícil problema de la conciliación con el agustinismo. Creemos que la teología de la imagen según Sto. Tomás debería ser examinada desde bases extraordinariamente amplias, concediendo al Doctor Angélico el crédito de una cultura teológica que no suponemos en él quizá por la sencilla razón de que nosotros no la poseemos. A título de ejemplo y sin pretender sacar conclusión alguna sobre sus posibles dependencias, desearíamos citar unas líneas del P. Crouzel, quien escribe a propósito de la Imagen en Orígenes:

«Esta participación de Dios es dinámica: el que participa tiende a hacer suyo a aquel de quien participa. "¿Por qué Aquel que nos creó puso en nosotros un deseo de piedad y de comunión con El, deseo que, incluso en los que han caído, conserva ciertos rasgos de la voluntad divina, si no es posible a los *logika* recibir lo que naturalmente desean?" Hay aquí como un esbozo de un argumento de inspiración blondeliana. Es preciso no tomar la palabra *naturalmente* φυσικῶς como si se opusiera a *sobrenaturalmente:* Orígenes ignora esa distinción. El considera al hombre concreto, tal cual Dios le ha hecho para llamarle a la visión beatífica» [31]. Prescindamos de la alusión a Blondel, que nos parece fuera de lugar tanto para Sto. Tomás como para Orígenes, siendo,

---

31. H. Crouzel, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène* (París 1956) 165. El autor remite igualmente a una sugestiva nota del P. de Lubac, *Origène et saint Thomas d'Aquin,* en Rech. S. R. (1949) 602. Después de cuanto hemos visto más arriba, no existe *a priori* razón alguna para sustraer a Sto. Tomás de la influencia de Orígenes, incluso directa. Esta nos parece indudable en lo que atañe al comentario del Doctor Angélico sobre San Juan. Sería por lo demás una influencia controlada; trátese de Aristóteles, de San Juan Damasceno, de Orígenes o de San Agustín, Santo Tomás es siempre dueño de su pensamiento y de la evolución del mismo.

como son los dos, teólogos. Pero, aparte esto, la perspectiva de conjunto nos parece en resumen la misma en la escolástica y en el alejandrino: en ambos casos se trata del hombre concreto llamado a la bienaventuranza y considerado justamente desde ese punto de vista. Por lo demás, el enfoque de San Agustín no es diferente. Pero si, como afirma el P. Crouzel, Orígenes es aún impreciso a propósito de la distinción natural-sobrenatural, la tarea de la escolástica es aplicar esta distinción utilizando a la vez una teología acabada de la gracia y un rigor de nociones en lo que concierne a la naturaleza, permaneciendo dentro de la misma problemática y de manera que se aprecie mejor la intuición básica: la continuidad de la evolución humana en función de una vocación gratuita. El elemento filosófico que se utiliza es el de la asunción del movimiento espiritual del ser inferior por el movimiento espiritual del ser superior, la cual es posible porque el hombre, considerado en su naturaleza misma, participa de Dios, que le atrae sobrenaturalmente. Ciertamente, el misterio permanece intacto, pero la expresión del mismo ha llegado a la profundidad posible y dentro de los mismos términos de la Tradición cristiana.

Concluimos. Nos proponíamos en el punto de partida la cuestión de la relación existente entre los diversos grados de la Imagen, más en concreto los grados de gracia y de gloria por una parte y el grado natural por otra. Creemos que es preciso responder que Sto. Tomás reconoce a cada uno de esos grados consistencia propia: ésta puede definirse desde un punto de vista esencial (caso del grado natural de la Imagen, idéntica a la naturaleza racional del hombre) o desde un punto de vista operativo (tipos de conocimiento de Dios). Pero esa consistencia no implica una separación radical entre esos grados; por el contrario, cabe advertir entre ellos una continuidad teológica; los elementos en función de los cuales se puede apreciar esta continuidad son en primer lugar el llamamiento gratuito de Dios a la bienaventuranza y seguidamente la apertura que la naturaleza humana encierra en sí misma para una elevación dinámica al sobrenatural. Esta elevación puede revestir muchas formas; hemos visto el caso del rapto y de la ciencia beatífica de Cristo; son dos casos extremos; los casos normales son los que dependen del orden sobrenatural «ordinario»; la continuidad operativa entre Dios y la naturaleza entra entonces en juego en el plano actual de la moción *ad agendum* y sobre todo en el plano más estable del hábito: gracia santificante y virtudes teologales, consideradas como los instrumentos habituales en nosotros de la Presencia de Dios y de la conjunción,

constantemente renovada, entre la Imagen y el Modelo. Hemos vuelto, pues, a lo que constituía el objeto de nuestro capítulo precedente. Querríamos, sin embargo, completar un poco estos datos, diciendo unas breves palabras sobre la relación de la Imagen de Dios con las Personas divinas.

§ 3

Imagen de Dios y Personas divinas

La Imagen de Dios, término de la Creación del hombre, se define, como sabemos, en función del conocimiento de Dios y más especialmente del conocimiento beatífico. Mediante las distinciones que hemos dicho, el grado natural de la Imagen, conservando plenamente su consistencia quidditativa, es considerado como capacidad de Dios. Se trata, pues, en todos los casos, de Dios, objeto de la Bienaventuranza, por tanto de Dios en sí mismo, tal cual ha querido que le conozcamos a través de la Revelación. Por eso, al igual que había que buscar el modo de vincular la Imagen a la vida propiamente sobrenatural del hombre, tenemos que considerar también explícitamente en qué medida la Imagen de Dios implica una relación con las Personas divinas.

A guisa de preliminar recordemos una advertencia que hacíamos al tratar de la Trinidad y del lugar que teológicamente le corresponde en la *Suma:* Dios Trino no es «más» que Dios en su unidad; la vida trinitaria del hombre es algo que surge en cierto modo por sí mismo desde el momento en que se afirma la existencia de una vida sobrenatural. Quizá esto nos dé razón de la brevedad con que Sto. Tomás parece haberse explicado acerca de estos problemas, y por otra parte de la continuidad entre su enseñanza sobre la vida trinitaria del alma y su enseñanza sobre el conocimiento sobrenatural de Dios: la primera no es sino la última expansión de la segunda; sería fácil establecer un paralelismo real entre la concepción de Sto. Tomás sobre la continuidad entre la Unidad divina y las Personas y la de la continuidad entre el conocimiento de Dios por el hombre y la asimilación a las Personas divinas que de él se sigue. De hecho nos limitaremos aquí a ofrecer lo que nos parece ser el armazón del pensamiento de Santo Tomás acerca de este problema, procurando no ampliar las reflexiones del Angélico. Para nuestro intento basta poner de manifiesto una línea doctrinal, sobre la que veremos que vuelve a propósito de la Encarnación del Verbo.

Principio general: la Imagen incluye la semejanza de las Personas

Una vez dilucidada la cuestión de los grados de la Imagen, que hemos expuesto en el parágrafo precedente, el Doctor Angélico se pregunta acerca de la semejanza que puede haber entre la Imagen de Dios y la Trinidad de las Personas divinas: *utrum in homine sit Imago Dei quantum ad Trinitatem Personarum* [32]. La respuesta es afirmativa y se apoya en un razonamiento teológico de una simplicidad casi desconcertante: si se admite que el hombre está hecho a Imagen de la naturaleza divina, hay que conceder que lleva en sí la semejanza de todo lo que propiamente caracteriza a dicha naturaleza. Ahora bien, la distinción de Personas en Dios tiene lugar exclusivamente por vía de origen, por consiguiente, de un modo absolutamente propio de la naturaleza de Dios; eso solamente en Dios tiene lugar, lo cual equivale a decir que pertenece a la esencia misma de la Divinidad concebida del modo más comprehensivo posible. El concepto teológico integral de la Divinidad incluye la unidad de naturaleza y la Trinidad de Personas. Por tanto, el hombre, creado a Imagen de Dios, necesariamente lleva en sí la semejanza de las Personas. Siendo Dios el modelo, no se puede concebir una imitación de su naturaleza que no sea también imitación de las Personas: *unum ad alterum sequitur.*

Esto supuesto, Sto. Tomás aún no precisa en este artículo en qué consiste la semejanza de las Personas en la Imagen. En la solución ad 4um se contenta con excluir una semejanza particular de la segunda Persona solamente, el Verbo, que es la Imagen por excelencia. Antes de proseguir por este camino de la exclusión y de examinar con ocasión de la misma los textos de la *III.ª Pars* relativos a la adopción filial, vamos a estudiar, ateniéndonos sobre todo a los artículos de la cuestión 93, cómo vincula la semejanza de las Personas a la operación sobrenatural.

Semejanza de las Personas y operación sobrenatural

Después de haber asentado en el artículo 4 que el hombre está hecho a Imagen de Dios y en el artículo 5 que es Imagen de la Trinidad, Sto. Tomás prosigue su estudio localizando la Imagen en la *mens* del hombre y precisando una vez más el carácter dinámico de la Imagen, que se realiza plenamente en el conocimiento de Dios.

Para localizar la Imagen de Dios en la *mens,* Sto. Tomás arranca de sus anteriores reflexiones sobre el carácter específico

32. 1 q 93 a 5.

de la Imagen, que debe reflejar los constitutivos propios del Modelo. Partiendo de este principio, fluye de dos maneras la necesaria espiritualidad de la Imagen: con relación a la esencia divina debe reflejar la intelectualidad; con relación a las Personas tiene que reflejar las procesiones que las distinguen. Ya hemos expuesto ampliamente, al tratar de la concepción trinitaria de Sto. Tomás, la legitimidad de un doble empleo de la analogía psicológica: el primero, fundado en la participación, permite reconocer la espiritualidad divina; el segundo, fundado en la realidad revelada de las procesiones, hace posible fundamentar la distinción de Personas. En esta ocasión se proyecta sobre el hombre la doble luz de esta analogía: su inteligencia (bien se la considere en sí misma, bien en los diversos grados de su actividad estudiados en el artículo 4) sirve de fundamento a la semejanza con la naturaleza divina; el acto intelectual, considerado precisamente en la procesión del término producido, es el fundamento para la semejanza con el Verbo [33]. Para comprender cómo procede Sto. Tomás no hay más remedio que seguirle dentro de su método, que consiste en considerar al hombre desde el punto de vista de Dios; este enfoque hace posible distinguir detalladamente en la actividad espiritual del hombre las semejanzas jerarquizadas de la Trinidad.

Hay que perfilar estas reflexiones; es lo que hace en los dos artículos siguientes, dedicados a exponer cómo el hombre es Imagen de Dios principalmente en su actividad espiritual, sobre todo cuando esta actividad espiritual tiene inmediatamente a Dios por objeto; de nuevo vuelve aquí sobre la doctrina de los primeros artículos, pero dentro de la concreta perspectiva de las Personas divinas.

Efectivamente, si se da en la sola naturaleza del hombre una Imagen de Dios, ésta sólo puede alcanzar su perfección en la medida en que representa con más perfección a su Modelo. Sto. Tomás saca de ahí la conclusión siguiente:

> Si ergo Imago Trinitatis divinae debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit, prout possibile est, ad repraesentandum speciem divinarum Personarum [34].

Así, pues, en la medida en que hallemos en la vida del alma una semejanza con la eterna comunicación de las Personas, po-

33. Citamos aquí lo que tiene relación con el Verbo. Analógicamente hay que hacer otro tanto con el Amor.

34. 1 q 93 a 7.

dremos hablar de *Imago Trinitatis*. Por tanto, esencialmente lo que hay que buscar en el alma humana es una semejanza de las procesiones divinas. Ahora bien—y aquí está el punto céntrico del análisis—, esta semejanza sólo existe plenamente en el plano de la actividad espiritual del hombre: procesión del verbo mental, procesión del amor. En Dios estas procesiones se identifican con la esencia y dan por resultado términos distintos; en el hombre estas procesiones no dan por resultado términos personalmente distintos y además se distinguen de la esencia; son la actividad espiritual del hombre. Pero en el plano de la actividad imitan las eternas procesiones de Dios y determinan en el alma relaciones de semejanza y, por tanto, de comunicación con las Personas divinas. Esta es la razón por la que hay que buscar la Imagen de la Trinidad en la actividad espiritual. Si queremos hablar de semejanza entre el hombre y la Trinidad, no lo podremos hacer sino apoyándonos en el fundamento de las procesiones inmanentes al hombre, que imitan y reflejan las procesiones divinas. Ya la *Suma contra Gentes* escribía con claridad meridiana:

> In mente igitur nostra invenitur similitudo Trinitatis divinae quantum ad processionem quae multiplicat Trinitatem [35].

En otros términos, el asemejarse a Dios es una operación que se asemeja a las acciones divinas inmanentes del ser de Dios, que son las procesiones, y las «participa». Es una asimilación dinámica.

> Ideo primo et principaliter attenditur Imago Trinitatis in anima secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius, verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus [36].

Pero tenemos que dar un paso más. Como hemos visto al comienzo de este capítulo, la Imagen de Dios se realiza en el hombre muy especialmente en el acto del conocimiento de Dios. La Imagen no alcanza su perfección en un verbo o en un amor cualquiera, sino en el verbo y en el amor cuyo objeto es Dios. Es lo que puntualiza el artículo 8. El hombre es Imagen sobre todo cuando Dios mismo es el objeto de su actividad interior:

> Attenditur igitur divina Imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia et amore exinde derivatum. Et sic

35. IV *C.G.*, 26
36. 1 q 93 a 7.

Imago Dei attenditur in anima secundum quod fertur vel nata est ferri in Deum [37].

En definitiva, podría resumirse de este modo el pensamiento de Sto. Tomás: Dios, mediante un acto gratuito, cuya medida, fijada para cada uno, depende de la divina predestinación, se ofrece de modo inmediato [38] a la criatura racional como objeto de su conocimiento y de su amor. Este contacto espiritual entre Dios y el alma, sobre la naturaleza del cual no podemos extendernos más aquí, determina en el alma procesiones espirituales, imagen de las procesiones eternas que se dan en el seno de la esencia divina. Y así como las procesiones eternas son el fundamento de las relaciones personales, así también las procesiones espirituales que son a imagen de aquéllas colocan al alma en relación de semejanza y de unión con cada una de las Personas; no con una de ellas independientemente de las otras, sino con cada una según un orden que es el mismo de la vida intra-trinitaria. De este modo se establece entre el alma-Imagen y Dios una semejanza que es comunión de vida; ella pone al alma en estado de asimilación y dependencia respecto de Dios, sobre el fundamento de la actividad de conocimiento y amor sobrenaturales.

De este modo, al igual que la Persona divina no se confunde con la naturaleza, en la teología trinitaria de Sto. Tomás, no obstante estar la naturaleza incluida en aquélla, la noción de Imagen de Dios no puede excluir ni la naturaleza ni la Persona. Es inconcebible una relación a una Persona divina sin cotejarla con la naturaleza y vincularla a las otras Personas, mientras que la configuración a Imagen de la naturaleza se expande en la semejanza con las Personas y en respectos personales. Hay en el hombre «a Imagen» una misteriosa dialéctica de la naturaleza y de la Persona que refleja e imita al Ser de Dios. Y, como el hombre está sometido al tiempo, el progreso en la asimilación no sólo es posible sino necesario: el ser «a Imagen», al menos en la economía de la gracia, no es inmutable.

37. 1 q 93 a 8.

38. Importa insistir sobre este modo inmediato. El conocimiento y el amor de Dios que fundan en el hombre la plenitud de la Imagen son el resultado de un contacto inmediato con Dios, el único que hace posible "participar" el carácter inmediato de las procesiones divinas. No es un conocimiento cualquiera el que permite asemejarse a las Personas, sino el conocimiento sobrenatural, fruto de las virtudes teologales y de los dones del Espíritu Santo. Exactamente igual que no es un conocimiento cualquiera de Dios por sí mismo el que determina la existencia de las Personas, sino el conocimiento que se expande en procesiones. Esto revaloriza el carácter experimental, místico nos atreveríamos a decir, del menor acto de fe.

Estas indicaciones son sumarias; se las podrá completar con los datos, expuestos más arriba, relativos a las misiones. Hay que reconocer que dan una orientación clara, pero bastante sucinta. Parece como si un cierto pudor espiritual impidiera al Doctor Angélico proseguir en la exposición de esta teología de la Imagen y entrar en detalle en una teología espiritual que hubiéramos deseado que desarrollara. En este trabajo consagrado a poner de manifiesto las grandes orientaciones del pensamiento de Sto. Tomás, no vamos a indagar más de lo que él ha indagado en la teología de la Presencia de Dios. Basta indicar las grandes líneas de orientación que le da el Angélico. Terminaremos volviendo sobre el texto ya citado relativo a la imposibilidad de una semejanza especial con el Verbo, lo cual nos introducirá en la teología de la adopción divina.

Imagen de Dios y Adopción

Cualquiera que sea la concepción que se tenga acerca de la relación de la Imagen de Dios con las Personas divinas, siempre debe respetar el carácter natural y único de las procesiones intratrinitarias. Las grandes líneas de la teología tomista de la adopción fortifican en cierto modo las fronteras dentro de las cuales puede llevarse a buen término una investigación de este género.

Sto. Tomás, a la vez que afirmaba la semejanza trinitaria de la Imagen, ha procurado excluir una semejanza especial de la Imagen respecto del Verbo. La unidad de naturaleza entre el Padre y el Hijo implica, en efecto, que lo que es Imagen del Hijo sea también Imagen del Padre; ya San Agustín lo había advertido. Para comprender todo el contenido de esta afirmación, hay que recordar que cada Persona divina incluye la naturaleza; el Verbo es verdadero Dios y por tanto la semejanza con el Verbo es semejanza con Dios. Por lo mismo es semejanza del Padre no en su Paternidad, sino en su naturaleza divina. En fin de cuentas toda la economía del Misterio de la Trinidad está aquí implicada: la única oposición que hay entre las Personas es la de origen y es estrictamente exclusiva de ellas. Las criaturas no pueden tener acceso a ella, al menos de modo propio. En otros términos, la diferencia de naturaleza entre Dios y las criaturas entraña una disparidad radical en la estructura de la Imagen. En Dios mismo el binomio Ejemplar-Imagen sólo se puede entender de la oposición de las Personas. Por eso al estudiar el Nombre divino de Imagen en la cuestión 35, Sto. Tomás afirmaba su carácter estrictamente personal. Pero entre Dios y la criatura ese binomio debe entenderse en primer lugar de las naturalezas, consideradas por lo de-

más en su realidad concreta y subsistente, y sólo partiendo de ahí se puede elaborar una teoría de las relaciones con las Personas divinas. Por tanto, cuando se establece una comparación entre el Verbo-Imagen y el hombre *ad imaginem*, hay que acordarse de estos distintos planos debidos a la distinción de las naturalezas:

> Quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturae, imago Dei est in Filio primogenito sicut imago regis in filio sibi connaturali; in homine autem, sicut imago regis in nummo argenteo [39].

Estos datos nos indican cómo hay que entender nuestra filiación adoptiva en Cristo, de la que se trata con frecuencia en la *III.ª Pars*. Frecuentemente, viene a la pluma de Sto. Tomás la fórmula que la califica de *similitudo participata filiationis naturalis* [40]. Un texto rigurosamente paralelo a Pot. 9,9, estudiado un poco más arriba, nos dice cómo hay que entender esta asimilación al Verbo:

> Assimilatur creatura Verbo secundum unitatem quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam et caritatem: unde Dominus orat: Sint unum, sicut et nos unum sumus. Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis, quia sic assimilatis debetur haereditas aeterna [41].

Este texto puede comentarse mediante el siguiente:

> Adoptio filiorum Dei est per quamdam conformitatem imaginis ad Dei Filium naturalem. Quod quidem fit dupliciter: primo quidem per gratiam viae, quae est conformitas imperfecta; secundo per gloriam, quae est conformitas perfecta [42].

De este modo se nos remite a lo que hemos visto en los parágrafos precedentes sobre los diversos grados de la Imagen y sobre la asimilación dinámica: el hombre puede en su acto adquirir la semejanza con las Personas.

Un último texto nos permitirá captar claramente el pensamiento de Sto. Tomás sobre la adopción, a la vez que nos introduce en los problemas cristológicos. Se trata de un texto de la *III.ª Pars*, en el artículo en que el Doctor Angélico explica cómo una Persona sola puede, con exclusión de las otras, asumir la naturaleza humana en la Encarnación; la argumentación se funda

---

39. 1 q 93 a 1 ad 2.
40. 3 q 45 a 4; q 23 a 1 ad 2; a 2 ad 3; q 3; q 24 a 3; etc.
41. 3 q 23 a 3.
42. 3 q 45 a 4.

en la distinción entre asunción activa (acto de asumir) y asunción terminativa. Con ese motivo ofrece una comparación entre la asunción por gracia, común a todos los santos, y la asunción especial de la unión hipostática reservada a Cristo:

> Assumptio quae fit per gratiam adoptionis terminatur ad quamdam participationem divinae naturae secundum assimilationem ad bonitatem illius, secundum illud 2 Pet: Divinae consortes naturae. Et ideo huiusmodi assumptio communis est tribus personis et ex parte principii et ex parte termini. Sed assumptio quae est per gratiam unionis est communis ex parte principii, non autem ex parte termini [43].

De este texto se deduce claramente que la filiación adoptiva atañe desde luego a Dios en cuanto uno: es obra de las tres divinas Personas que obran conjuntamente, *per modum unius,* y culmina en una asimilación a la Bondad divina, es decir, a la riqueza infinita de la esencia. En Cristo, por el contrario, la operación de asumir, común a las tres divinas Personas, termina exclusivamente en la Persona del Verbo, lo cual pone a la humanidad de Cristo en una situación absolutamente única. A la luz de este texto hay que entender otros que nos hablan de la semejanza con el Verbo o con la filiación eterna; esa semejanza existe ciertamente, pero sobre la base de una previa asimilación a la naturaleza; se da realmente, pero como la culminación de una actividad de conocimiento y de amor, que se sitúa ante todo en el plano de la naturaleza. El camino que conduce al alma a una semejanza con las Personas pasa a través de una actividad espiritual cuyo modelo es la naturaleza y luego las procesiones inmanentes a la naturaleza. En función de esta primera asimilación, que constituye la esencia de la adopción, se puede hablar de relación con las Personas. Es esta primera asimilación lo que permite luego las apropiaciones por una parte y la semejanza con las Personas por otra.

Tales son las indicaciones que, a nuestro juicio, cabe hacer a propósito de los textos de Sto. Tomás sobre el carácter espiritual de la Imagen de Dios. Una vez más el Angélico es breve en esta materia; por lo menos su aportación nos bastará para fundamentar su cristología; en todo caso nos permite comprender el sentido exacto de una concepción de la Imagen de la Trinidad en el Doctor Angélico; se trata de distinguir en los diferentes niveles de la actividad humana (potencias, hábitos y sobre todo actos sobrenaturales) un proceso de imitación vital de las eternas procesiones, proceso al término del cual el alma entra bajo diversos aspec-

43. 3 q 3 a 4 ad 3.

tos en relación de semejanza y de unión con las Personas, que proceden eternamente por vía de conocimiento y de amor. Hay en la Imagen una verdadera re-producción del Modelo. Al igual que en Dios la Persona engloba en cierto modo la naturaleza y la naturaleza se termina en la Persona, así también el término intelectual o amoroso del acto espiritual implica inseparablemente dicho acto y el acto no se concibe en plenitud, sino terminando en un verbo o en su misterioso término correlativo de amor. De este modo la persona creada queda totalmente realizada y, si el objeto de su actividad es Dios, sobrenaturalmente conocido y amado, entra en comunicación ordenada con las Personas divinas.

§ 4

La imagen de Dios y el cuerpo del hombre

Las perspectivas hacia las que nos ha conducido este análisis de la Imagen son esencialmente espirituales. Nada de cuanto hemos dicho se aplica exclusivamente al hombre; por el contrario, todo ello vale también del Angel y de él más aún, puesto que es espíritu más perfecto, como el mismo Sto. Tomás lo advierte [44]. ¿Estamos entonces verdaderamente en el campo de la *antropología?* Esta no podría ser equilibrada sino en la medida en que se conceda al cuerpo su puesto correspondiente. ¿Cuál es la situación del cuerpo dentro de una reflexión acerca del hombre «a Imagen»?

Este problema no es específicamente tomista. Se plantea en todas las etapas de la reflexión cristiana sobre la Imagen. Podríamos caracterizarle como un caso de acoplamiento particularmente difícil entre la Revelación cristiana, concreta, que anuncia la salvación de modo histórico y considera al hombre como un todo, y la filosofía helénica, precisa en sus conceptos, muy en particular sobre la inmortalidad del alma, y que ofrece un esquema de las relaciones del hombre con Dios, en el que el valor del cuerpo, si no su realidad, queda muy difuminado. Antropología de la resurrección, antropología del alma cautiva. Por otra parte, hay que advertir que este problema de acoplamiento no hace sino manifestar una aporía más profunda, que afecta a la naturaleza misma del hombre; habría que resolverla incluso dentro de la misma Revelación, en la que fácilmente se podría intentar oponer (y por tanto conciliar) una antropología de la Imagen basada en el tema

44. 1 q 93 a 3.

sapiencial de la inmortalidad y una antropología de la Resurrección. Evidentemente, no entra dentro de nuestro propósito estudiar cómo se ha realizado la conciliación, tanto en la Escritura como en el pensamiento tradicional, y distinguir las etapas de la misma. Por otra parte, ¿cabe hablar de etapas? Si algunos Padres, como San Ireneo, se mantienen en una perspectiva muy próxima a la de la Escritura y consideran al hombre como un todo, Orígenes, y en Occidente San Ambrosio y luego San Agustín, ponen la Imagen en el alma solamente. Otros, como Gregorio Niseno o Tertuliano, dan respuestas diferentes, según los contextos [45]. En el fondo el problema es siempre un problema de base.

En lo que atañe a Sto. Tomás, partiremos aquí, como anteriormente, de las indicaciones de la q 93. Estas se reducen a dos. Ante todo, hay una cosa clara: el cuerpo no entra dentro de la Imagen de Dios; la Imagen en la criatura racional, aunque ésta sea corpórea, sólo se da según el espíritu. Lo demás acusa el vestigio, como todo lo creado que no pertenezca al orden del espíritu.

> Cum in omnibus creaturis sit aliqua Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis, in aliis autem creaturis invenitur per modum vestigii. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas est intellectus sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur imago Dei nisi secundum mentem. In aliis vero partibus, si quas habet, invenitur similitudo vestigii [46].

Sto. Tomás explica esta posición que adopta, perfectamente coherente con su noción de Imagen. Si, según la expresión de las *Sentencias,* por Imagen *etiam aliquid de interioribus rei percipi potest,* se comprende fácilmente que sólo el espíritu pueda ser sujeto de la Imagen, ya que participa de la espiritualidad de Dios, sólo en él se producen procesiones inmanentes semejantes a las de Dios y arraigan las relaciones respecto de las divinas Personas. El cuerpo sólo puede aspirar a la cualidad de vestigio, es decir, a una manifestación lejana y confusa de la Divinidad mediante la armonía exterior de sus elementos.

Pero—y éste es el segundo punto que vamos a tocar— el cuerpo aspira efectivamente a esta cualidad de vestigio y la característica del hombre es precisamente ser una criatura en la que se articulan el vestigio y la Imagen; el inciso *in aliis vero partibus, si quas habet* únicamente se aplica, entre todas las criaturas, al hombre. Ello en primer lugar le permite presentar semejanzas con

45. Un buen resumen de las concepciones de los Padres en DÜRIG, *o. c.,* 101-110. Véanse también 138 ss.

46. a 6 c.

Dios, secundarias, es verdad, pero que tiene el Angel [47]. Esto, sobre todo, da a la Imagen de Dios que hay en él un carácter propio que hay que ilustrar. El tipo de Imagen que el hombre está llamado a realizar no será plenamente perfecto si no está condicionado por el vestigio.

Cuando aborda la cuestión en un contexto paralelo, el de la operación espiritual, Sto. Tomás no es menos claro: si la nobleza del alma consiste en su carácter intelectual y, si por consiguiente, la bienaventuranza del hombre tiene lugar en la operación intelectual, sin embargo, es el hombre total el que conoce y ama, el que entra en la bienaventuranza: *hic homo singularis*. Se trata, pues, de poner a punto una concepción del hombre en la que la continuidad del cuerpo y del espíritu sea tal que la actividad superior pueda ser atribuida al sujeto concreto, mientras que por otra parte queden a salvo su carácter específico y su inmaterialidad [48].

Es aquí sobre todo donde hay que apelar al contexto y recurrir a las advertencias hechas más arriba sobre el modo que en la *Suma* tiene Sto. Tomás de enfocar la cuestión de la Imagen de Dios en el hombre. Hemos visto que el marco de conjunto le proporcionaba el texto bíblico, gracias al cual aparece subrayada la diferencia entre la condición angélica y la condición humana. El hombre es ciertamente Imagen de Dios, pero esta expresión hay que entenderla conforme a la intención del escritor sagrado; es significativo que el análisis de este asunto esté situado entre las cuestiones sobre la producción del cuerpo y del alma del primer hombre y de la primera mujer y las relativas a su estado primitivo. Aunque los elementos de este análisis provienen del *De Trinitate* de San Agustín, la problemática es la del *De Genesi ad litteram* o la de la segunda parte del *De Civitate Dei* [49]. En segundo lugar,

---

47. q 93 a 3: *Secundo potest considerari imago Dei in homine, quantum ad id in quo secundario consideratur: prout sc. in homine invenitur quaedam Dei imitatio, inquantum scilicet homo est de homine sicut Deus de Deo; et inquantum anima hominis est tota in toto corpore eius, et iterum tota in qualibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum. Et secundum haec et similia, magis invenitur Dei imago in homine quam in Angelo.*

48. *Spir. Creat.*, a 2. Lo que Sto. Tomás busca en este artículo, hablando en términos propios, es precisamente la *continuatio*, en la operación espiritual entre el sentido y el espíritu.

49. La doble perspectiva, antropológica y trinitaria, de San Agustín está bien indicada en BEAURECUEIL, *a. c.*, 49 ss.: "Resumiendo los resultados de nuestro estudio, podemos, pues, concluir la existencia en la obra de San Agustín de dos puntos de vista diferentes conforme a los cuales está enfocado el problema de la imagen. El primero, centrado en el hombre, termina por verla realizada en nuestra "capacidad de Dios", siendo el fundamento de las relaciones inmediatas de conocimiento y de amor.

ya hemos notado que Sto. Tomás intercala entre el análisis de la obra de los seis días y la de la Creación del hombre un estudio filosófico de la naturaleza humana de inspiración netamente aristotélica. Lejos de romper la economía de la evolución, esta incrustación la favorece, porque aporta a la teología de la Imagen el concurso de una teoría de la unidad del hombre, que faltaba en San Agustín [50] y que es el único modo de concebir la naturaleza y el destino humanos de modo equilibrado. Así la Revelación por una parte y la filosofía por otra impiden que Sto. Tomás conciba la Imagen de Dios en el hombre de una manera angélica y desencarnada.

No podemos dedicarnos aquí a exponer todo el pensamiento de Sto. Tomás sobre el cuerpo y el alma considerados desde un punto de vista teológico, pero podemos intentar señalar de manera clara y esquemática las articulaciones esenciales de ese pensamiento, sin las cuales la doctrina sobre la Imagen quedaría fundamentalmente falseada. Procuraremos sistematizar brevemente la doctrina que se puede deducir de los textos, limitándonos a examinar las indicaciones que se nos hacen sobre el individuo en sí mismo, prescindiendo por el momento de la relación entre el hombre y el mundo y del género humano considerado en conjunto.

En este campo la originalidad de Sto. Tomás, ya advertida con frecuencia por los historiadores, radica en que mantiene y vincula estrechamente entre sí dos elementos de origen opuesto: admite y defiende la unidad del compuesto humano; sabe distinguir y mantener la desigualdad de los elementos que le integran.

Unidad del compuesto humano.—Es sabido cómo Sto. Tomás, frente a toda una corriente tradicional de su época, se ha aferrado a la teoría hilemórfica estrictamente considerada [51]. Afir-

---

El segundo, finalizado por un estudio de teología trinitaria, hace que la concibamos como el fundamento de una analogía apta para esclarecer las relaciones mutuas entre las divinas Personas. La unificación y la concordancia de los resultados obtenidos en ambas perspectivas serían teóricamente posibles: bastaría en efecto que el hombre se pregunte acerca del mecanismo psicológico que le vincula a Dios y le hace *capax* en acto para desembocar en los elementos utilizados por el *De Trinitate* y analizarlos dentro de una doctrina antropológica de la *Imago Dei*" (p. 59).

50. Cfr. E. GILSON, *Introduction à l'Etude de saint Augustin* (2 ed. París 1943) 56-72.

51. Cfr. la exposición exhaustiva de ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes* (Lovaina 1951) cap. I y IV; citaremos su matizada conclusión: "El debate doctrinal de los escolásticos del siglo XIII no se entabla entre el *agustinismo* y el *aristotelismo* sino entre la *doctrina tradicional* y la *doctrina tomista.* La doctrina tradicional está injertada, como la doctrina tomista, en concepciones de origen aristotélico.

ma claramente, en particular en la cuestión 76, que el principio espiritual del hombre se une al cuerpo como su forma, que no existe ningún otro principio de vida inferior del que dependan las funciones corpóreas: nada de otra alma, nada de otra forma, nada que se interponga entre el alma espiritual y el cuerpo en su unidad sustancial. Por otra parte, presencia del alma en todo el cuerpo y en cada una de sus partes. Es difícil ser más conscientemente categórico que Sto. Tomás en la afirmación de la unidad del hombre. Desde un punto de vista teológico eso implica, como ya hemos indicado más arriba, un papel real del cuerpo en las operaciones espirituales que constituyen al hombre a Imagen de Dios, papel que determinaremos cuando consideremos más de cerca la relación concreta entre los dos elementos, cuerpo y alma, del compuesto humano. Pero en una proyección más amplia, semejante concepción del hombre implica y justifica la vinculación estrecha entre los dos temas tradicionales de la antropología cristiana: Imagen, Resurrección. Lo que hay de exclusivamente espiritual en la noción de Imagen podría conducir a una disociación del hombre y sacrificar la realidad humana y cristiana a un platonismo más o menos acentuado. La teología de la Resurrección ha estado siempre en guardia para hacer frente a ese peligro y compensar esa tendencia, aun cuando la coherencia entre los dos aspectos del hombre cristiano no esté elaborada conceptualmente a la perfección. En Sto. Tomás ambas teologías se equilibran. Cabe lamentar que no dispongamos de los textos que su perfecta madurez le hubiera dictado al final de la *III.ª Pars* acerca del hombre resucitado. En su lugar vamos a citar un texto significativo del comentario a 1 Cor 15:

> Si negetur resurrectio corporis, non de facili, imo difficile est sustinere immortalitatem animae. Constat enim quod anima naturaliter unitur corpori, separatur autem contra naturam suam et per accidens. Unde anima exuta a corpore, quamdiu est sine corpore, est imperfecta. Impossibile autem est quod illud quod est naturale et per se sit finitum et quasi nihil, et illud quod est contra naturam et per accidens sit infinitum, si anima semper duret sine corpore. Et ideo platonici ponentes immortalitatem

---

La expresión que mejor podría caracterizar la doctrina tradicional sería la de *aristotelismo ecléctico,* para oponerla al *aristotelismo radical* de Siger de Brabant y al *aristotelismo personal* de Sto. Tomás. El aristotelismo ecléctico ofrece un colorido diferente en los diversos autores según la influencia predominante a que estén sometidos. Así, se puede hablar de *aristotelismo neo-platonizante* en Roger Bacon, de *aristotelismo agustinizante* en Tomás de York, San Buenaventura y Roger Marston, de *aristotelismo agustino-avicenizante* en Ricardo de Mediavilla" (pág. 472).

posuerunt reincorporationem, licet hoc sit haereticum, et ideo, si mortui non resurgent, solum in hac vita confidentes erimus [52].

Este texto manifiesta tal conciencia de la unidad del hombre que no teme concluir la necesidad *práctica* del dogma de la Resurrección para una demostración de la inmortalidad del alma. Allí donde se desconoce este dogma se inventa un sucedáneo, como la metempsícosis; tan cierto es que la infinitud de uno de los elementos es difícilmente concebible sin algo equivalente en el otro [53]. Recíprocamente, este texto muestra hasta qué punto la antropología cristiana exige en cierto modo el hilemorfismo: si la Resurrección es un elemento determinante del dogma cristiano sobre el hombre, es preciso escoger, entre las diversas fórmulas filosóficas susceptibles de servir a la antropología, aquella en la que el cuerpo es un elemento esencial, sustancial y primario. Santo Tomás está lejos de haber sido el primero en haber subrayado la importancia del aristotelismo a este respecto; pero es muy importante notar que sus concepciones profundamente espirituales del alma y de la bienaventuranza no han hecho vacilar la firmeza de sus afirmaciones sobre el ser sustancial único del hombre, cuerpo y alma. Ello equivale a decir que la antropología de la Imagen y la de la Resurrección son entre sí perfectamente coherentes y compatibles [54].

---

52. *In I Cor.*, cap. XV, l. 2, n. 924.

53. Hablamos de necesidad *práctica*, de *dificultad* y no de imposibilidad para concebir la inmortalidad del alma sin tener en cuenta la Resurrección. Sto. Tomás elabora por lo demás con toda la claridad deseable la demostración puramente filosófica de la inmortalidad del alma. Estamos ante un caso de *revelabile*. Pero Sto. Tomás no se dedica a cada paso a hacer exégesis de sus propias expresiones, lo cual le permite escribir en el contexto del capítulo XV de la *Iª a los Corintios* y poniéndose en la hipótesis paulina de la no Resurrección: *non posset probari quod anima esset immortalis* (lec. 4, n. 956).

54. En *l'Esprit de la Philosophie médiévale*, E. GILSON había notado esta coherencia del aristotelismo con el conjunto de la antropología cristiana. G. FLOROVSKY ha vuelto recientemente sobre estas observaciones, extendiéndolas de una manera bastante general al aspecto escatológico de la antropología patrística: "In the philosophical interpretation of his eschatological hope, Christian theology, from the very beginnings clings to Aristotle." La tarea de los Padres, al usar a Aristóteles, ha sido en suma interpretarle de manera personalista, es decir, desde el punto de vista de la historia de la interpretación de Aristóteles, en el sentido de Juan Filopon y no en el de Alejandro de Afrodisia. Si se admite que Alejandro se ha atenido a la letra del Estagirita (es la opinión de Hicks, citado por Florovsky; De Corte piensa lo contrario) se puede escribir esto: "...Aristotle did feel and understand the individual more than anyone else in his tradition. He provided Christian philosophers with all the elements out of which and adequate conception of personality could be built up. His

Queda por saber cómo se concilian concretamente, lo cual es tanto como distinguir el orden mutuo del cuerpo y del espíritu.

Jerarquía del compuesto humano.—A este respecto, cuanto más se leen los textos de Sto. Tomás más nos admiramos de ver cómo propende a asumir los valores positivos de la mentalidad neoplatónica; la genialidad de su antropología consiste tal vez en la simplicidad con la que unifica la teoría del alma sustancia espiritual, que pertenece al mundo inteligible de las realidades personales, y la del alma forma del cuerpo, principio y razón de ser no sólo del individuo físico, sino de todo el cosmos. Sto. Tomás, por regla general, mira al hombre por el lado del alma, como mira a cualquier ser por el lado de la forma; y ve al cuerpo en su orientación hacia el alma en el doble plano de la sustancia y de la operación. Esto explica la finalidad que distingue entre el cuerpo y el alma dentro de su unidad sustancial:

> Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis et operationes ipsius: materia enim est propter formam et instrumenta propter actiones agentis. Dico ergo quod Deus instituit corpus humanum ip optima dispositione secundum convenientiam ad talem formam et ad tales operationes. Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex necessitate materiae [55].

Dos cosas están claras en este texto: en primer lugar, el cuerpo, considerado a la luz del alma, se halla en una disposición cuya armonía, suprema dentro de todo el orden corpóreo, está orientada a la forma espiritual. En una palabra, el alma, situada en el ínfimo grado de participación del espíritu, tiene en cierto modo *necesidad* de un complemento material para subsistir y para actuar, mientras que, a la inversa, cierta primacía, cierta perfección en el organismo físico sólo pueden concebirse refiriéndolas sustancialmente a un principio espiritual. Esto equivale a decir, si pasamos al campo de la operación, y por tanto al de la Imagen, que la estructura corpórea no es solamente la condición, sino el

---

strenght was just in his understanding of the empirical wholeness of human existence. Aristotle's conception was radically transformed in this Christian adoptation, for new perspectives were opened, and all the terms were given a new significance. An yet one cannot fail to acknowledge the Aristotelian origin of the main anthropological ideas in early Christian theology. Such a christening of Aristotelianism we find already in Origen to a certain extent in St. Methodius of Olympus as well, and late in St. Gregory of Nissa, who in this thrilling *De Anima et Resurrectione* attempted a daring synthesis of Origen and Methodius". *Eschatology in the Patristic Age,* en "Studia Patristica", vol. II (Berlín 1957) 248.

55. 1 q 91 a 3.

instrumento. Por otra parte, las últimas líneas del texto apuntan un segundo aspecto del cuerpo: no ya su cohesión con el alma, sino el hecho de pertenecer a la realidad material considerada como un todo. Y aquí la *necessitas materiae* entraña inevitables deficiencias en la armonía de que acabamos de hablar. Esta *necessitas materiae* es la tendencia de todo el dominio de lo físico a la renovación, al cambio y, por tanto, en lo que se refiere a un ser concreto, a la corrupción. La ordenación del cuerpo al alma y el dominio del alma sobre el cuerpo, al que comunica su subsistencia, no son tales que el cuerpo escape totalmente a las leyes naturales del ser físico. Late en él una oposición entre su pertenencia a tal naturaleza particular y a la naturaleza universal.

Este último punto, que para el filósofo es ocasión de tropiezo, porque pone de manifiesto cierta contradicción imposible de evitar en la naturaleza misma del hombre, proporciona al teólogo la ocasión de pensar más profundamente la realidad concreta de la Imagen de Dios. En efecto, para el hombre ¿de qué otra cosa se trata sino de llegar a ser Imagen perfecta de Dios respondiendo a una vocación gratuita? Pues bien, es precisamente esa vocación la que va a proporcionarle el complemento de estabilidad que era incapaz de lograr el sólo análisis filosófico: Dios, en el mismo instante que crea al hombre, le llama a la bienaventuranza sobrenatural, atrayéndole hacia una operación suprema de la que él es radicalmente capaz, pero que solamente la fuerza divina le permite ejecutar de hecho. Este llamamiento se traduce en una ayuda concreta de naturaleza compleja que afecta a todas las virtualidades del hombre, cuerpo y alma. Dios no atrae hacia sí únicamente al alma, sino al hombre, que obra conjuntamente mediante su cuerpo y mediante su alma. De este modo, la atracción divina crea equilibrios infusos, una particular armonía, una cohesión estable entre el ser y su actividad, que refuerzan la unidad naturalmente frágil. En esta perspectiva nada tiene de chocante la idea de una justicia original: ésta no es concebida como un complemento sobreañadido, heteróclito, destinado a reparar las malformaciones congénitas [56]; es el estado armonioso gratuita-

56. Un texto como éste que tomamos del *De Malo* presenta, sin embargo, la inmortalidad original como una suerte de remedio divino a las necesidades de la naturaleza: "Mors et corruptio naturalis est homini secundum necessitatem materiae; sed secundum rationem formae esset ei conveniens immortalitas, ad quam tamen praestandam naturae principia non sufficiunt; sed aptitudo quaedam naturalis ad eam convenit homini secundum animam; complementum autem eius est ex supernaturali virtute" (*De Malo*, 5, 5). Este texto se explica bastante por la perspectiva del *De Malo*, centrada en la deficiencia en cuanto tal y en su remedio. Cfr. también la interpretación filosófica de la justicia original: *De Causis*,

mente concedido al hombre por la benevolencia de Dios, que al ofrecerse como objeto de conocimiento y de amor, rectifica al sujeto íntegramente. La justicia original, al menos en su principio, si no en todos los componentes que le atribuye Sto. Tomás y que cabe discutir uno a uno, es una exigencia de la teología de la Imagen. Todo esto lo había visto admirablemente San Agustín en el *De Civitate Dei;* el mérito de Sto. Tomás es haberlo repensado dentro de la fidelidad a la Escritura y de la lucidez del espíritu filosófico.

Queda así plenamente clara la economía de la antropología de Santo Tomás: el punto central es la noción de Imagen de Dios, concebida de manera puramente espiritual y cuya significación hemos intentado analizar. Pero, puesto que se trata del hombre, hay que tener en cuenta el cuerpo. La teoría del alma y del cuerpo, propuesta en la cuestión 76, y sus consecuencias en lo que atañe a las operaciones espirituales, singularmente al conocimiento, proporcionan el sustrato filosófico para poder concebir el problema. De este modo se deduce la función del cuerpo en el hombre «a Imagen» y los tres estados en que ésta puede hallarse, teniendo en cuenta las circunstancias concretas en que el complejo de gracia, libertad y raza colocan a cada hombre:

En el estado primitivo de justicia original está bien claro el carácter *instrumental* del cuerpo en relación con las operaciones espirituales que realizan la Imagen de Dios en el alma. Dios se deja conocer sin signos particulares, iluminando interiormente las percepciones perfectamente equilibradas de una sensibilidad bien ordenada, de suerte que la comunión con El tiene lugar en continuidad con la percepción armoniosa de lo real ordenado a El.

En el estado de naturaleza caída, que es también la situación de esperanza que dimana de la Redención, alma y cuerpo se hallan en estado de disyunción. No hay perfecta continuidad entre el sentido y el espíritu: para conocer y amar a Dios, el alma tiene necesidad de ser inducida por nuevos signos; recíprocamente, el puro ejercicio de la vida natural no basta como vehículo de un conocimiento y de un amor infusos. La instrumentalidad del cuerpo, tanto para impulsar hacia la vida divina como para expresarla, se convierte en *sacramental* [57].

---

pág. 41, lec. 17-25. El *De Anima,* cuya perspectiva es filosófica, presenta también la justicia original como remedio a las deficiencias naturales, a. 8 *in fine.*

57. La diferencia entre las dos situaciones del cuerpo aparece bien claramente comparando 1 q 101 a 2 con 3 q 61 a 2. Se afirma por una parte que el ser en estado de justicia original tiene necesidad del sentido para conocer y, por otra, que el cuerpo en ese estado no juega ningún

Finalmente, en la Resurrección se restaura el equilibrio, no solamente por la gracia o por el sacramento, sino por la gloria. Dios se comunica sin velos. El cuerpo no es ya en modo alguno el instrumento, sino que viene a ser también, mediante el alma, *sujeto de la gloria*. Esta, «específicamente» perfecta desde el momento en que se obtiene la bienaventuranza, no llega, sin embargo, a su plenitud sino cuando puede reflejarse en el cuerpo, de suerte que la Gloria sea verdaderamente Gloria del hombre completo.

---

papel sacramental. Es fácil deducir de ahí dos economías de la fe y del papel de la sensibilidad en la vida sobrenatural.

CAPITULO V

EL MISTERIO DE LA ENCARNACION DEL VERBO

Los estudios que hemos hecho hasta aquí nos han permitido conocer lo que podríamos llamar el humanismo religioso de Santo Tomás. La concepción tomista del hombre se sitúa dentro de una visión de conjunto del misterio de la creación, a la doble luz del plan revelado en la Escritura y de un ceñido análisis de las causalidades de Dios. Estas dos fuentes de que disponemos para profundizar en el misterio de la creación y sobre el puesto que en ella corresponde al hombre no son en fin de cuentas sino dos manifestaciones del misterio primario de la Bondad de Dios. La aceptación por la fe de una salvación ofrecida por Dios a lo largo de una economía revelada y la meditación sobre esa salvación a la luz del conocimiento que de Dios nos da el estudio de las causalidades, nos remiten en último término a la contemplación de la riqueza íntima del Ser de Dios, que se comunica y que atrae. Hemos intentado explicar cómo este misterio de la Bondad de Dios daba a toda la *I.ª Pars* su inteligibilidad teológica y su unidad; es también él el que proporciona el punto de partida para el estudio del hombre: el problema básico de la *II.ª Pars* es mostrar cómo el hombre, en su condición compleja y temporal, participa de la Bondad de Dios y se orienta a ella; de ahí la insistencia en el valor de la ejemplaridad, que justifica y fundamenta el acto humano voluntario, y en la finalidad, que orienta ese voluntario hacia Dios en sí mismo. Es difícil articular más estrechamente entre sí la teología, en el sentido restringido de la palabra, la antropología y la ética. Hemos visto por otra parte que en la *II.ª Pars*, como en la *I.ª*, el enmarcar una antropología fundada en la ejemplaridad y en la finalidad divinas no era exclusivo de los valores históricos; éstos constituyen el marco del desarrollo sucesivo del hombre y la

historia se encarna de algún modo en él, en la medida en que determina la aparición de hábitos fundamentales para la acción.

Creemos que semejante perspectiva constituye como un reclamo para la cristología, en el sentido de que muchos de los análisis realizados en las dos primeras partes de la *Suma* no logran su plena inteligibilidad independientemente de Cristo. Esto nos hace presentir en el umbral de la *III.ª Pars,* cuyo estudio vamos a emprender, una vinculación mucho más orgánica de lo que generalmente se dice con todo lo que la precede. Sin embargo, no hará falta partir de un *a priori* en el examen que vamos a hacer. Entremos, pues, inmediatamente en el estudio del texto y de su organización.

> Quia Salvator noster Dominus Iesus Christus, teste Angelo, populum suum salvum faciens a peccatis eorum, viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus, necesse est ut, ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium Salvatore ac beneficiis eius humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur [1].

Este texto que sirve de introducción a toda la *III.ª Pars* hace algunas indicaciones generales, en las que queremos fijarnos antes de entrar en el análisis de la cuestión 1 *de convenientia Incarnationis*. Al escoger un texto de la anunciación según San Mateo, el Angélico nos introduce directamente en el clima de la salvación evangélica: el Señor viene a salvar a su pueblo. El comentario que sigue nos indica en seguida el aspecto primordial bajo el cual Santo Tomás enfoca esta salvación: el Señor viene a manifestar en sí mismo el camino de la salvación; por tanto, lo primero que Cristo aporta es la *revelación* del camino que hemos de emprender para salvarnos; parece que en el punto de partida se carga el acento en el valor de revelación, incluido en Cristo mismo, sobre el verdadero comportamiento humano. No se trata por lo demás de una manifestación puramente externa; el texto menciona también los *beneficia* a los que tenemos acceso y en la continuación del prólogo se puntualiza que mediante los sacramentos podemos apropiarnos la salvación que Cristo trae consigo. Finalmente, por otra parte, el inciso *resurgendo* implica toda una economía del tiempo, a través de la cual podemos recibir la enseñanza y los beneficios de Cristo: el fin último, que es la bienaventuranza, se da también al final, es decir, que interviene al término de una evolución temporal; para captar toda su realidad no basta conside-

1. 3 pról.

rarla solamente bajo el punto de vista formal, sino también bajo su aspecto escatológico.

Estos datos, por sucintos que sean, explican suficientemente, al menos a primera vista, la división de conjunto de la *III.ª Pars*, que Sto. Tomás propone seguidamente:

> Primo considerandum occurrit de ipso Salvatore; secundo de sacramentis eius quibus salutem consequimur; tertio de fine immortalis vitae ad quem per ipsum resurgendo pervenimus [2].

A partir de esta gran división, Sto. Tomás entra en la subdivisión del estudio de la Encarnación propiamente dicha. Sin embargo, quisiéramos estudiar la primera cuestión de la *III.ª Pars* a la luz que aporta el prólogo; por su objeto es una cuestión que rebasa muy ampliamente el estudio de Cristo en sí mismo; ella indica la amplitud con que el teólogo debe considerar el Misterio de Cristo, subraya las conexiones con el Misterio de Dios, muestra cómo las diferentes partes que se distinguen en el prólogo—el Salvador en sí mismo, los sacramentos, el fin último—no son en el fondo sino un único Misterio: el que San Pablo nos ha hecho conocer.

§ 1

Las actitudes cristológicas fundamentales

La importancia que da Sto. Tomás a esta cuestión introductoria resalta por el mero hecho de que supone una innovación respecto de las *Sentencias* de Pedro Lombardo; mientras que las *Sentencias*, tras apenas unas breves líneas de prólogo, comienzan el libro III con análisis escolásticos, que bien pudiéramos llamar dialécticos, en el sentido un poco engorroso del término, Sto. Tomás, tanto en su *Comentario a las Sentencias* como en la *Suma* [3] ha añadido considerables exposiciones introductorias; el interés de las mismas consiste en presentar el sentido general de la investigación teológica al abordar el problema de Cristo, el sentido de una cristología en teología.

Tras su prólogo, la cuestión 1 trata sucesivamente de estos tres puntos:

---

2. *Ibidem.*

3. La primera distinción del libro III da lugar, en el comentario de Sto. Tomás, a dos cuestiones. La segunda, *de assumente carnem*, es motivada por el objeto mismo de la distinción; pero la primera sirve de introducción general al Misterio, evocando los mismos problemas de que trata la q. 1 de la *IIIª Pars: De Incarnatione.*

— conveniencia de la Encarnación en sí;

— conveniencia de la Encarnación desde el punto de vista de la reparación del pecado;

— conveniencia de la Encarnación en el tiempo: el tema paulino de la plenitud de los tiempos.

La Encarnación en sí: art. 1

La comparación entre el *Comentario a las Sentencias* y la *Suma* resulta aquí fructuosa. Como quizá hayamos tenido ocasión de observar, las divergencias entre estas dos obras no atañen a las soluciones técnicas o a cuestiones concretas; puede suceder que Santo Tomás haya dado a la primera con la explicación escolástica exacta de una cuestión. Pero harto frecuente hay diferencias en la organización, en la manera de plantear las cuestiones y en el lugar que se les asigna; estas diferencias afectan no solamente a la estructura externa de las obras, sino también al contenido objetivo de las respuestas concretas. Es un poco nuestro caso. En la *Suma* hay una cuestión: *utrum fuerit conveniens Deum incarnari,* que corresponde a dos cuestiones del *Comentario: utrum possibile fuerit Deum carnem assumere; utrum fuerit congruum Deum incarnari* [4]. El primero de estos artículos es ya un estudio técnico de la unión y sin duda por eso no hallamos su equivalente en la *Suma:* su lugar no está en una introducción. Esta supresión encierra un contenido importante: vemos que Sto. Tomás ha captado mejor la distinción de los dos problemas: la conveniencia de la unión hipostática considerada desde el punto de vista de los términos que se unen, Dios y el hombre; la conveniencia general del Misterio de la Encarnación, considerada a la luz del Evangelio, o del Misterio de Dios, o del misterio de la salvación del hombre. El primer problema es más técnico; tiene su puesto en un estudio de la Encarnación; teológicamente no puede aparecer en primer lugar [5]. El segundo artículo, por el contrario, toca el problema central propio de una introducción.

Las objeciones que aquí propone Sto. Tomás contra la conveniencia de la Encarnación son de dos clases: unas subrayan la distancia entre la infinitud de Dios y lo deleznable de la criatura; se colocan, pues, en el punto de vista de la Encarnación en sí misma. Todas las demás parten del pecado y de su reparación e intentan demostrar que la Encarnación no es conveniente o necesaria para la Redención. El cuerpo de la respuesta insiste en las conveniencias tomadas de la Redención, pero valorándolas en función de los atri-

4. III, d. 1.1.1 y 2.
5. Le hallamos en la cuestión siguiente.

butos divinos de misericordia, justicia y sabiduría: *posita natura lapsa,* las exigencias profundas de estos atributos no ofrecen ciertamente un fundamento demostrativo de la Encarnación, pero la justifican *a posteriori* y destacan su armonía con la economía de la salvación. Parece como si, al situarse principalmente en el plano de la reparación del pecado, Sto. Tomás desarrollara puntos de vista que están reservados en la *Suma* a los artículos 2-4. En la Encarnación hay que considerar algo más radical que las exigencias de los atributos operativos: es la exigencia de la Bondad, en el sentido en que Sto. Tomás la entiende en la *I.ª Pars.* Tal es precisamente el aspecto que quiere ilustrar el primer artículo de la *III.ª*.

Las objeciones a la Encarnación formuladas en este artículo no se toman de las consecuencias del pecado, sino de la trascendencia de Dios, de la inconveniencia suprema de la unión del Infinito con la criatura, y lo que es más, con la criatura corpórea. Tal vez sea útil destacar el realismo y la profundidad de estas objeciones, que se refieren al Misterio de la Encarnación en sí mismo y acusan el escándalo que suponen para una razón cultivada, que tiene un conocimiento científico de Dios. Dos ventajas tiene ese conocimiento: por una parte obliga a situar el Misterio en su plano propio, el de la fe. Pero sobre todo exige que la razón teológica sea tanto más profunda cuanto más inaceptable parece el Misterio a primera vista: no se trata ya de situar la Encarnación en la perspectiva de los atributos operativos; quedaríamos en la periferia del problema y la objeción no se resolvería, porque en el fondo nada de lo que atañe a la criatura sería capaz de justificar en último término la unión de Dios con ella. Hay que remontarse hasta la esencia de Dios, concretamente hasta su Bondad.

Por lo demás, no creemos que hayan sido las objeciones contra la Encarnación las que hayan suscitado en Sto. Tomás la idea de vincular este misterio a la Bondad de Dios; a nuestro juicio, más bien sería lo contrario: al descubrir el lazo que une a la Encarnación con la Bondad de Dios, Sto. Tomás ha podido hacer frente a las objeciones tan considerables que formula. Pero los que leemos este artículo tal cual está escrito nos damos cuenta, por la profundidad de las objeciones, del peso de la respuesta.

Ipsa autem natura Dei est bonitas, ut patet per Dionysium 1 cap. de Div. Nom. Unde quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet, ut patet per Dionysium, 4 cap. de Div. Nom. Unde ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet. Quod quidem maxime fit per hoc quod naturam creatam sic sibi conjungit ut una persona fiat ex tribus, Verbo, anima et carne.

La armonía más profunda de la Encarnación se manifiesta en la contemplación de la Bondad de Dios. Veíamos ampliamente al estudiar las cuestiones 5 y 6 de la *I.ª Pars* que el atributo de Bondad manifiesta la esencia de Dios en cuanto que ésta es causa, principio, fuente del ser; el nombre de *Bonus,* aplicado a Dios, tiende a expresar la irradiación infinita de su *Ipsum esse*. Veíamos también que esta irradiación se formulaba mediante una teoría ordenada de la causalidad, según la cual la actividad eficiente y la comunidad de las formas están orientadas a la finalidad. La Bondad de Dios no es accesible cuando vemos que la generosidad divina crea seres que encuentran en El su perfección. Sto. Tomás subraya, siguiendo al Pseudo-Dionisio, que si se considera la plurivalente actividad causal de Dios, el nombre propio de Dios es el de Bueno [6]. Por consiguiente, en cierto modo todo estudio teológico relativo a lo creado se hace bajo el signo de la Bondad de Dios: se estudia la variedad de sus comunicaciones y los diversos modos de atracción final ejercida por Dios, según la naturaleza de los seres. Y, si la Bondad de Dios es en último término la gran luz para descubrir el sentido de lo creado, recíprocamente, el estudio de la creación en su producción, sus clases de seres, su marcha hacia Dios, nos manifiesta la Bondad de Dios. Tras los largos análisis de las dos primeras partes de la *Suma,* ya puede el teólogo apoyarse no solamente en la primera teoría de la Bondad, formulada al comienzo de la *I.ª Pars,* sino también en la constante ilustración de la misma lograda por el avance mismo de la exposición teológica. Dentro de esta perspectiva la vinculación de la Encarnación a la Bondad divina cobra todo su sentido: entre todos los modos de comunicación de sí que la Revelación o la razón nos permiten conocer, la Encarnación es evidentemente el modo supremo; encuentra su fundamento ontológico último en la contemplación de la Bondad de Dios, cuya irradiación, por lo demás, ya se ha podido apreciar.

Todo esto fluye de las cuestiones 5 y 6 de la *I.ª Pars*. Es conveniente completarlo recurriendo también a las cuestiones 19 y 20, en las que Sto. Tomás estudia desde un punto de vista psicológico el mecanismo de la actividad voluntaria de Dios. En lo relativo a la actividad *ad extra,* el bien querido por Dios es el bien conocido por su sabiduría. Esta consideración psicológica ilumina el carácter voluntario de las acciones divinas: la comunicación suprema de la Bondad de Dios en la Encarnación no es sólo la irradiación suprema de una perfección ontológica que naturalmente tiende a comunicarse; es también la realización amorosa de un plan de

6. Cfr. 1 q 5 a 2 ad 1, citado *supra,* cap. 1, p. 39, nota 30.

sabiduría. Estos dos aspectos de la Bondad deben unirse, si se quiere comprender plenamente lo que supone la vinculación que pone Sto. Tomás entre la Encarnación y la Bondad. Pero sin duda lo primero en el pensamiento del Angélico es el aspecto ontológico; en este sentido su intención al escribir este artículo es superar una problemática determinada por los avatares del pecado del hombre, para llegar en Dios al fundamento último de la Encarnación. Mediante la Encarnación las posibilidades íntimas de irradiación causal de la esencia divina quedan en cierto modo agotadas; la generosidad de Dios llega al *maximum* y Dios ejerce su finalidad tan plenamente cuanto es posible hacerlo respecto de una criatura, puesto que la humanidad de Cristo se une a Dios en su misma subsistencia. Se ha alcanzado una cima en el orden de la unión con Dios: del lado de Dios, el sumo don de sí; del lado de la criatura, la culminación trascendente de su dignidad espiritual.

Para terminar el análisis de este primer artículo, notemos que ofrece la respuesta deseada a las objeciones contra la conveniencia de la Encarnación; las soluciones a las objeciones se sitúan en un plano técnico complementario, en el sentido de que demuestran que Dios sigue siendo el mismo en la Encarnación y que todas las modificaciones se dan por el lado de la criatura. Pero en la medida en que la objeción afectaba a un punto más central, la posibilidad de la Encarnación, es el cuerpo de la respuesta el que da la solución, al buscar en el Ser mismo de Dios el fundamento último de la Encarnación. En segundo lugar, notemos que esta manera de enfocar el problema proporciona desde este momento la base para una teología de la humanidad singular de Cristo. Cualesquiera que sean las perspectivas globales, universales, que están ligadas a la Encarnación y que en seguida evocaremos, queda en pie que solamente la humanidad de Cristo realiza este modo supremo de la comunicación de Dios; sólo en la medida en que se respete su singular dignidad se podrá apreciar verdaderamente su valor universal.

Encarnación y salvación del hombre

Si el Doctor Angélico ha creído necesario—y es una iniciativa sin precedentes—fundar principalmente en la Bondad divina las conveniencias de la Encarnación, también es cierto que no separa este primer fundamento de lo que podríamos llamar la necesidad económica de la Encarnación [6b]. Pero también en esto nos parece

6b. [Para juzgar de la originalidad de Sto. Tomás puede ayudar B. Korosak, *Le principali teorie soteriologische dell incipiente e della grande scolastica*, "Antonianum" 37 (1962) 327-336.]

muy personal. Se debe a San Anselmo la idea de un estudio sobre esta necesidad; seguramente a causa de que el Doctor de Bec no ejerció apenas influjo en el siglo XII no encontramos nada semejante en las *Sentencias*. Por el contrario, la *Suma* de Alejandro de Hales fue una de las primeras en conceder a San Anselmo crédito en la investigación teológica [7]; en lo que atañe más especialmente a la Encarnación, la problemática que adopta depende estrechamente del *Cur Deus homo* [8]. Quiere esto decir que las exigencias «necesarias» de la justicia divina están allí intensamente desarrolladas: los siete capítulos en los que el autor habla de la necesidad de la Encarnación constituyen una magistral sistematización de los argumentos anselmianos y desembocan en la conclusión siguiente:

> Concedendum est quod hanc satisfactionem requirit necessitas iustitiae, ut fiat per Deum unitum humanae naturae [9].

Habría que hacer un cuidadoso estudio sobre las considerables modificaciones que sufre esta perspectiva anselmiana desde el *Comentario a las Sentencias* de Sto. Tomás. No podemos entrar aquí en detalle; nos limitaremos a dejar constancia de que el rigor racional del razonamiento fundado en la justicia divina y sus indeclinables exigencias queda muy atenuado. Sin embargo, en el artículo en que se ocupa de la conveniencia de la Encarnación [10], el Angélico empieza también por esbozar una conveniencia fundada en la reparación del pecado: modifica a San Anselmo y a la *Suma* de Alejandro, pero mantiene la problemática. Sólo en segundo lugar añade otro orden de consideraciones, apoyado en el texto del Prefacio de Navidad y dominado por el tema de la bienaventuranza y del conocimiento de Dios:

> Decuit ut ipse Deus hominem repararet... ut esset facilis modus ascendendi in Deum... Deus congruenter visibilis factus est, humanam naturam assumendo, ut ex visibilibus in invisibilium amorem et cognitionem rapiamur [11].

En su conjunto, la problemática del *Comentario a las Sentencias* nos parece ser la siguiente: negativamente, ausencia de una

---

7. Hemos dedicado un estudio a la *Problemática de la Encarnación en la Suma de Alejandro de Hales,* que aparecerá en breve y al cual nos permitimos remitir al lector.

8. *Ibídem.*

9. ALEJANDRO, IV, n.º 9. *Cfr. ibídem: Iam ergo habemus ex praedicto quod per hominem Deum debet fieri reparatio humani generis et satisfactio peccati.*

10. *L. c.,* a 2.

11. *Ibídem.*

reflexión sobre la Bondad de Dios; positivamente, dos explicaciones sucesivas, una en torno a la reparación del pecado y otra sobre el acceso a la Bienaventuranza.

En la *Suma* el orden de las consideraciones positivas está invertido y la insistencia recae de modo manifiesto sobre el papel del Verbo Encarnado como instrumento de nuestro acceso a la Bienaventuranza, bajo múltiples aspectos: problemática que nos permitía suponer el prólogo a la *III.ª* Hagamos aquí una breve exposición del artículo 2 [12].

Santo Tomás comienza por distinguir dos tipos de necesidad; su doctrina ha llegado a ser clásica; por tanto no hay que minimizar su contenido. Efectivamente, por una parte todas las conveniencias que nos ofrecen la Escritura y los Padres, a la luz de la distinción que aquí se establece, cobran su pleno valor de hecho, incluso aunque pierdan lo que se presentaba como un valor de derecho. Así, por ejemplo, el tema, tan rico, que encontraremos más adelante, de la armonía de la primera Creación por el Verbo y el de la segunda Creación en el Verbo [13], en el punto de partida no es sino la comprobación de un hecho. Nos engañaríamos si quisiéramos encontrar en él una estructura metafísicamente necesaria, y, sin embargo, cabe investigar para precisar lo *melius* y lo *convenientius*. Esta distinción entre lo necesario por naturaleza y lo necesario de conveniencia, purificando esto último de todo cuanto pudiera implicar necesidad objetiva y por tanto carencia de gratuidad, se establece en su nivel exacto, que es el de la inteligibilidad íntima de Dios. De este modo la necesidad de conveniencia no queda en el plano inferior que le asignaba la epistemología de Aristóteles [14], sino a un nivel trascendente, cuya riqueza puede sugerir discretamente. En el orden práctico estas advertencias entrañan para el teólogo la exigencia de una extrema delicadeza en el uso de las razones de conveniencia: precisamente porque están en un nivel superior de inteligibilidad, deben ser contempladas antes de ser razonadas, de lo contrario conducirían a error. Como dice al final del cuerpo del artículo, la utilidad que puede descubrir en ellas la inteligencia y la que permanece oculta están *supra comprehensionem sensus humani*.

Una vez que ha propuesto esta distinción metodológica, Santo Tomás agrupa en dos series antitéticas las conveniencias que él encuentra para la Encarnación, desde el punto de vista de la *repa-*

---

12. *Utrum fuerit necessarium ad reparationem humani generis Verbum Dei incarnari.*

13. 3 q 3 a 8. Cfr. *infra* p. 366-367.

14. Cfr. CHENU, *Introduction*, 263.

ratio: se trata de la *promotio hominis in bono* y de la *remotio mali.* En lo que concierne al primer punto, la Encarnación se presenta dentro de una perspectiva principalmente moral: el hecho de la Encarnación constituye ante todo un poderoso motivo para el ejercicio de las tres virtudes teologales; los términos que emplea el Doctor Angélico son significativos: para la fe: *certificatur;* para la esperanza: *erigitur;* para la caridad, *excitatur.* El don que Dios hace en Cristo aparece así como un estímulo extraordinariamente fuerte para la vida sobrenatural. Además Cristo nos da ejemplo de una vida recta: *recta operatio;* esta segunda consideración puede interpretarse de dos maneras: bien en el sentido de que Sto. Tomás, después de las virtudes teologales, piensa en el comportamiento que depende de las virtudes morales; o bien, después de haber mencionado las virtudes teologales, nos habla del acto, de la operación. Una explicación no excluye la otra. Finalmente la Encarnación se justifica desde el punto de vista de la bienaventuranza final, de la cual es instrumento para nosotros la humanidad de Cristo; esta consideración continúa en el plano moral, pero subraya otro aspecto de Cristo: no es ya tan sólo el motivo objetivo, el ejemplo, sino el instrumento inmediato.

La *remotio mali* se enfoca de la misma manera. La Encarnación tiene una función instructiva: las dos primeras conveniencias proceden de este punto de vista: *instruimur;* al caer en la cuenta de nuestra dignidad, ya que el Verbo ha asumido nuestra naturaleza, estamos mejor dispuestos a luchar contra el demonio y el pecado. Por lo mismo también la Encarnación nos incita a la virtud; no se trata aquí ya del organismo teologal, sino de la humildad. Finalmente interviene el plano instrumental: la mediación de Cristo nos libera de la servidumbre del pecado; se advertirá por otra parte que esta mediación se menciona dentro de la perspectiva de la acción satisfactoria de Cristo y es aquí donde reaparece en cierta medida el tema anselmiano.

Si comparamos esta argumentación con la del *Comentario a las Sentencias,* vemos que ha habido una inversión de temas: de una parte, el tema positivo del acceso a la bienaventuranza se considera en primer lugar, antes que el tema negativo de la reparación del pecado. Por otra parte, entre las consideraciones relativas al pecado Sto. Tomás concede lugar de preferencia a lo que pudiéramos llamar el aspecto didáctico de la Encarnación: lo que ella manifiesta al pecador, lo que le incita a salir de su pecado. Tenemos aquí una organización que refleja una mentalidad muy diferente de la de los escolásticos contemporáneos suyos y también de San Anselmo.

Pero esta mentalidad nos parece también muy diversa de la nuestra. A primera vista nos asombramos de que las grandes perspectivas paulinas, la del Segundo Adán, la del Cristo total, parecen haber escapado aquí a Sto. Tomás y que no jueguen papel alguno en esta problemática de la Encarnación. Sería prematuro querer borrar esta impresión y más aún formular un juicio negativo acerca de la manera que tiene el Angélico de introducirnos en su cristología. Por el contrario, ya podemos desde este momento apreciar la coherencia de esta visión del Misterio con las grandes líneas teológicas de la *Suma:* en la jerarquía de valores sobrenaturales Santo Tomás concede sin duda el primer lugar al conocimiento de Dios; es lo que la teología intenta expresar; es lo que se nos dará plenamente cuando tengamos acceso a la bienaventuranza; finalmente la vida humana considerada en su actividad y en sus principios de acción se orienta hacia esta bienaventuranza. Si, pues, como lo hace Sto. Tomás en este artículo, se considera la Encarnación en relación con la salvación del hombre, habrá que buscar las conveniencias de la misma por relación al conocimiento de Dios y a la marcha hacia Dios. Y en esta perspectiva habrá que tener en cuenta principalmente el valor de *revelación pedagógica* de la Encarnación. Los aspectos instrumentales de la Encarnación se enfocan en la línea de esta ayuda para el conocimiento de Dios.

Esta doctrina que nos proporciona la Encarnación no debe entenderse tan sólo a la manera de una enseñanza oral; es el hecho mismo de la unión de Dios con la naturaleza humana y el ejemplo de la vida de Cristo lo que constituyen lo esencial en cierto modo de la Revelación que aporta la Encarnación. Esta Revelación viene a ser para nosotros no sólo objeto de contemplación, sino de conocimiento práctico, en cuanto que nos invita a una operación personal conforme al Misterio revelado. En este sentido, el mayor beneficio del Misterio de la Encarnación es permitir al hombre adoptar posición *personalmente* respecto de Dios. La Encarnación es el camino para la unión con Dios, la cual se realiza mediante el ejercicio de las virtudes teologales y la rectitud en el obrar, antes de expandirse en la bienaventuranza. Si pues Cristo, a través de todo su Misterio, nos revela el camino de la unión con Dios, remueve los obstáculos que se oponen a ella y es el mediador de un retorno que pone en actividad todo el organismo sobrenatural, ¿no tenemos aquí, en última instancia, la suprema conveniencia de la Encarnación? Advirtamos que esto no prejuzga en nada los aspectos ontológicos de nuestra unión con Cristo, la Redención por y en la Pasión y la Resurrección de Cristo, el Misterio de la Iglesia. Nada de esto ignora Sto. Tomás y seguramente que el mejor modo de satis-

facer la mayor parte de nuestras demandas será proseguir el estudio del texto. Sin embargo, en esta cuestión introductoria el Angélico indica las líneas que le parecen fundamentales: lo esencial a su juicio es que la *reparatio* vuelve a colocar al hombre en una situación en la que de nuevo puede unirse personalmente a Dios [15].

Tal vez esta manera de enfocar las cosas explique también la preferencia que aquí se concede a la satisfacción de Cristo, entre todos los aspectos de la Redención que se hubieran podido destacar. No hacemos sino enunciar una hipótesis; sin duda la influencia anselmiana y la tradición escolástica pueden explicar en parte esta actitud. Pero también es posible que la idea de satisfacción haya sido profundamente renovada y sintetice un pensamiento orgánico sobre la Redención. Cabe preguntar si la fórmula *Homo purus non poterat satisfacere* [16] y las consecuencias que de ella se deducen no significarán aquí la culminación de una reflexión; *Homo purus non poterat:* esto implica que toda la situación de Cristo, en su originalidad de estructura y de vocación, se requiere para que la Redención se verifique y queda abierto el camino para un análisis más detallado. *Satisfacere:* ¿No será esto una manera de subrayar el carácter último de la operación, característica de la antropología de Santo Tomás, y la realidad, dogmáticamente definida, de la operación humana de Cristo? La dirección en que nos embarca esta fórmula es sin duda la siguiente: una concepción de la Redención según la cual el Hombre nuevo que es Cristo, Verbo Encarnado, ofrece a su Padre, en una actividad plenamente consciente, el sacrificio total y la satisfacción suficiente. A lo cual hay que añadir que nuestra unión personal con Dios implica igualmente un aspecto de reparación, una «satisfacción»; y ésta no puede tener por sí misma ni sentido ni valor. Debe participar de la satisfacción de Cristo para ser agradable a Dios [17].

En resumen: Sto. Tomás desarrolla indudablemente en la línea trazada desde el comienzo de la *I.ª Pars* las conveniencias fundamentales de la Encarnación, tomándolas de la salvación del hombre: explica aquí en qué sentido Cristo es para nosotros *via nobis tendendi in Deum.*

---

15. Encontraremos estos datos más detallados en el capítulo siguiente.
16. 3 q 1 a 2 ad 2.
17. Cfr. *ibidem in fine: Alio modo potest dici satisfactio sufficiens imperfecte: scilicet secundum acceptionem eius qui est ea contentus, quamvis non sit condigna. Et hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens. Et quia omne imperfectum praesupponit aliquid perfectum, a quo sustentatur, inde est quod omnis puri hominis satisfactio efficatiam habet a satisfactione Christi.*

El motivo de la Encarnación

La discusión del motivo de la Encarnación llega normalmente en tercer lugar, tras el estudio de las conveniencias de la Encarnación, visto del lado de Dios y del lado del hombre pecador. Desde el punto de vista de la sucesión lógica de los artículos, esto equivale a preguntar si basta la primera conveniencia o si necesariamente hay que tener en cuenta las dos. En otros términos, se trata de saber si un hecho tan puramente contingente y limitado como el pecado del hombre ha podido tener una influencia real en la Encarnación del Hijo de Dios, en la manifestación suprema de la Bondad de Dios. Y esta posible influencia ¿es hasta tal punto decisiva que dependa de ella la economía del plan de Dios?

En el fondo se trata aquí de lo que hoy llamamos una cuestión de teología de la historia. El hecho mismo de reconocer esto es saber de antemano la dirección en que se va a orientar la respuesta de Sto. Tomás. Ya hemos visto en muchas ocasiones [18] cómo sabe entroncar en la teología de la *Suma* la evolución histórica revelada; la Escritura le guía para hacer esa inserción; efectivamente, la historia humana es sobrenatural por libre designio de Dios; su estructura y su desenvolvimiento nos son conocidos por la Revelación: así en lo relativo a la Imagen de Dios, a la economía de los dos Testamentos, etc. El Doctor Angélico formula aquí el principio de esta inserción:

> Ea quae sola voluntate Dei proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in Sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas innotescit [19].

Si pues el advenimiento personal de Cristo en la historia humana se nos presenta en la Escritura como vinculado a la salvación de la humanidad pecadora, no hay lugar a considerar otra hipótesis, basta ahondar en la inteligibilidad sobrenatural de lo que ha sucedido. Tenemos aquí una simple aplicación del constante método de Santo Tomás y por eso esta cuestión del motivo de la Encarnación es en el fondo tan importante: se trata de la autoridad suprema, *principal*, de la Escritura en materia de contingencia histórica. Buscar otro camino no puede aportarnos luz alguna, sino más bien extraviarnos.

Las puntualizaciones que Sto. Tomás nos ofrece terminan de aclarar su pensamiento. Tras haber subrayado (ad 1) el hecho de que todas las conveniencias de la Encarnación aparecen en la Es-

---

18. Cfr. *supra*, cap. II, p. 175 (Creación primera); cap. III, p. 275-276. (Economía de los dos Testamentos.)

19. 3 q 1 a 3.

critura vinculadas a la salvación de los pecadores, Sto. Tomás no tiene dificultad en demostrar que la eternidad de la predestinación de Cristo y la primacía histórica de la Revelación de Cristo no constituyen obstáculo para su posición. Dios está por encima del tiempo y la predestinación eterna tiene misteriosamente en cuenta el ejercicio de la libertad (ad 4-5). Por ese lado no hay dificultad, al menos para un metafísico como él. Las respuestas ad 2-3 nos aportan por el contrario un complemento esencial, considerando la cuestión por otro lado. Si el cuerpo de la respuesta afirma la exclusiva competencia de la Escritura en materia de economía cristiana, las soluciones subrayan que ninguna argumentación filosófica puede concluir la necesidad de la Encarnación en ninguna hipótesis. Del lado de Dios, sólo se podría tratar de una excepcional manifestación del poder divino, destinada a destacar su infinitud; ahora bien, en la perspectiva de una filosofía de la Creación, no cabe duda de la inutilidad de tal demostración. Todo el pensamiento de Sto. Tomás sobre la primacía del ser como acto late en esta corta frase: *In ipso modo productionis rerum ex nihilo divina virtus infinita ostenditur.* Es que la creación implica la presencia íntima del Ser total en el menor de los seres creados, presencia que hace salir al ser de la nada y le conserva constantemente por lo que tiene de esencial. La creación, como acto de Dios, basta para manifestar la omnipotencia infinita del Creador. Si, como lo explicaba el artículo 1, la Encarnación depende de la plenitud de la Bondad de Dios, no se trata de una manifestación necesaria, sino de la sobreabundancia del Amor. Los atributos esenciales de Dios se deducen suficientemente por analogía partiendo de la consideración de las criaturas.

Otra observación, siempre desde un punto de vista filosófico, completa la precedente: si partimos del análisis del universo y de lo que se requiere para su perfección, no se puede concluir la necesidad de la Encarnación. Esto debe entenderse a la luz de los principios que hemos expuesto en el capítulo precedente sobre la relación entre naturaleza y sobrenatural en Sto. Tomás. Veíamos que la continuidad ontológica entre la naturaleza y el sobrenatural era, a juicio de Sto. Tomás, perfectamente real, pero que, por una parte, se funda en una atracción gratuita de Dios que toma la iniciativa de colmar la capacidad de la naturaleza y que por otra sólo la mirada del teólogo la puede distinguir. Estas son las consideraciones que aquí entran en juego: filosóficamente no se puede concluir la necesidad ni siquiera la conveniencia de la Encarnación para la perfección del Universo. Lo mejor es decir que se trata de un dominio que escapa al filósofo. Tal es, a nuestro juicio, el sentido de lo que aquí dice Sto. Tomás:

Ad perfectionem etiam universi sufficit quod naturali modo creatura ordinetur sic in Deum sicut in finem. Hoc autem excedit limites perfectionis naturae, ut creatura uniatur Deo in persona [20].

Es preciso ver claramente el contenido de este texto: Sto. Tomás no niega que, de hecho, la perfección del Universo no englobe el orden de la Encarnación. El no afirma la existencia actual de una perfección puramente natural del Universo; en respuesta a una objeción que hace valer la perfección que la Encarnación aporta al Universo, redarguye tranquilamente analizando lo que *de suyo* basta para la perfección del Universo. En una palabra, la respuesta se coloca en el plano del análisis racional: desde este punto de vista para la perfección del Universo basta una ordenación natural a Dios, no se requiere más. Como dice la solución siguiente, es imposible no distinguir dos tipos de orientación en una misma naturaleza: la que brota de los principios internos y la que resulta de una disponibilidad para la iniciativa divina.

Estas observaciones ponen de relieve el nivel epistemológico del estudio sobre el motivo de la Encarnación: la cuestión se sitúa en el punto de empalme entre la estructura objetiva del Universo considerado desde el punto de vista de la creación, y la vocación de este mismo Universo en Cristo. Ahora bien, si Sto. Tomás admite que de hecho ese empalme se realiza equilibradamente, sostiene firmemente que ese equilibrio viene de Arriba y que solamente le conocemos por la Revelación divina: ni en el plano del ser, ni en el del conocer, las estructuras creadas reclaman positivamente a Cristo. Sto. Tomás se opone rotundamente a filosofar por poco que sea en torno al punto de partida de la cristología, y esta actitud parece ser propia de los postulados mismos de toda teología.

Una vez dadas estas explicaciones en torno al sentido del motivo de la Encarnación, hemos de reconocer por fuerza que la importancia de las mismas es sobre todo metodológica. El fondo de la cuestión, a saber, suponer la Encarnación en la hipótesis de que el hombre no hubiera pecado, es de escasa importancia. Sto. Tomás lo dice formalmente en su *Comentario a la I.ª a Timoteo:*

Haec quaestio non est magnae auctoritatis quia Deus ordinavit fienda secundum quod res fiendae erant. Et nescimus quid ordinasset, si non praescivisset peccatum; nihilominus tamen auctoritates videntur expresse sonare quod non fuisset incarnatus, si non peccasset homo, in quam partem ego magis declino [21].

---

20. 3 q 1 a 3 ad 2.
21. *In 1 Tim,* cap. 1, lec. 4, n.º 40.

Está bastante claro: el teólogo tiene por misión descubrir la armonía de lo que de hecho es y no de lo que sería si... Seguramente se habría asombrado Sto. Tomás de que el artículo 3 de esta cuestión 1 tuviera tan gran resonancia a costa del artículo 2, cuya importancia es mayor, ya que en él se deduce el sentido último de la Encarnación en la perspectiva de la salvación.

La plenitud de los tiempos

La cuestión introductoria termina con unas consideraciones relativas a la plenitud de los tiempos, en la cual se ha realizado la Encarnación. Este es por excelencia el campo de las razones de conveniencia, ya que el hecho mismo depende al *maximum* de la eterna predeterminación. La respuesta ad 2 del artículo 5 es bastante clara a este respecto, porque recoge las significativas variaciones de San Agustín, que concluyen recurriendo pura y simplemente a la predestinación. La armonía profunda de la salvación universal con la época histórica de la aparición del Señor es difícilmente perceptible para los hombres.

Santo Tomás, sin embargo, no tanto intenta precisar de manera absoluta esta armonía—apenas tenemos elementos para apreciarla—cuanto situar, con relación al principio y al fin del mundo, la plenitud de los tiempos determinada por Dios; y las consideraciones que hace a este propósito en función del concepto de perfección no carecen de significación ni de profundidad teológica. Efectivamente, a propósito de esta cuestión deduce una ley de *progreso* y una ley de *causalidad,* que se cumplen en este Misterio como en todo el dominio creado en general.

En efecto, nos dice que no era conveniente que la Encarnación se realizara inmediatamente después de la Creación o después del pecado:

> Propter ordinem promotionis in bonum, secundum quem ab imperfecto ad perfectum proceditur. Unde Apostolus dicit: I Cor. XV: Non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale. Primus homo de terra, terrenus, secundus homo de caelo, caelestis [22].

Entendiendo de la Encarnación el tema del Segundo Adán (y no de Cristo resucitado, según la letra del texto de San Pablo),

22. 3 q 1 a 5. Cfr. el comentario a este pasaje *In 1 Cor XV,* lec. 7, n.º 994-995. Encontramos aquí los diversos temas de que hemos hablado más arriba a propósito de la Ley. Es cierto que las cuestiones estudiadas aquí tienen un estrecho parentesco con las que se refieren a la economía de los dos Testamentos. En particular se encuentran los textos de la Carta a los Gálatas que se refieren a esa economía. Cfr. *In Gal. IV,* lec. 2, n.º 200 ss.

Santo Tomás ve en Cristo la perfección y el remate del primer hombre. Por eso mismo deduce la conveniencia de que el segundo venga tras el primero: Cristo conduce a Adán al término de su perfección, realiza una elevación absoluta de la naturaleza humana; a este respecto la Encarnación está en la línea de la Creación, es su pleroma. Nótese hasta qué punto esta concepción supone la unidad de la naturaleza humana, cuyos dos términos extremos son Adán y Cristo. Sin embargo, el respeto a esta ley de progreso temporal no implica algo así como una evolución continua de lo imperfecto (Adán) a lo perfecto (Cristo); hay que notar, no obstante, que el elemento progreso interviene en la naturaleza *humana*. No se trata, pues, solamente, ni siquiera principalmente, de aspectos físicos o filosóficos, sino sobre todo de la *preparación espiritual* necesaria para *recibir* de Arriba la culminación que es Cristo; negativamente es caer en la cuenta del pecado y de la necesidad del Salvador [23]; positivamente es la preparación espiritual realizada por los profetas, quienes van disponiendo la naturaleza humana, a través del mensaje que transmiten, para que armonice con el Verbo [24].

En último término, la concepción de Sto. Tomás es muy bíblica; la culminación que realiza Cristo en la naturaleza no viene de abajo, sino de arriba: se trata de dos etapas de la dirección divina que se ejerce sobre el mundo. Etapas que se acusan en el orden natural, ciertamente, pero más aún en la divina economía. La perfección que aporta Cristo a la naturaleza proviene de que El es el Hombre Celeste y que, con respecto a esta prerrogativa, Adán, incluso en su situación inicial, es solamente terrestre:

> Dicit autem primum hominem de terra secundum modum loquendi, quo res de illo esse dicuntur quia prima pars est in eorum fieri, sicut cultellus dicitur de ferro quia prima pars, unde est cultellus, est ferrum. Et quia prima pars unde Adam factus est, terra est, ideo dicitur de terra. Secundus homo dicitur de caelo, non quod attulerit corpus de caelo, cum de terra assumpserit, scilicet de corpore beatae Virginis, sed quia divinitas (quae naturae humanae unita est) de caelo venit, quae fuit prior quam corpus Christi. Sic ergo patet principiorum diversitas quod erat maior propositio rationis principalis [25].

¿No tenemos aquí los rasgos extraordinariamente firmes de una

23. 3 q 1 a 5. *Eo modo homo erat liberandus ut, humiliatus, recognosceret se liberatore indigere.*

24. Cfr. *In Gal., l. cit.: Quia enim magnus est qui venturus erat, oportebat et multis indiciis et multis praeparationibus homines ad adventum eius praeparari.* Cfr. también 1 q 57 a 5 ad 3; 2-2 q 174 a 4 ad 1 y 6.

25. *In 1 Cor., l. c.*

teoría de los dos Adán? Sería interesante ver qué papel juega en el conjunto del pensamiento de Sto. Tomás, recordando lo que ya hemos dicho a propósito del pecado original.

A continuación de esta mención matizada de la ley de progreso, que explica el retraso de la Encarnación después del pecado, la ley de causalidad va a explicarnos a su vez por qué la Encarnación ha precedido de modo bastante sensible al tiempo del juicio.

> Ipsum Verbum incarnatum est perfectionis humanae causa efficiens, sec. Ioh 1, 16 [26].

Bajo esta cita de San Juan, late el axioma neoplatónico: *quod est perfectum in uno genere est causa omnium quae sunt illius generis*. Por consiguiente, todo el orden de la unión con Dios, es decir, del acceso a la bienaventuranza, depende de aquel que es perfecto en la unión con Dios, o sea del Verbo Encarnado, que realiza el tipo supremo de la unión de la criatura con el Creador. El Verbo Encarnado por razón de su perfección ontológica, es el principio de culminación para todas las criaturas llamadas a la unión con Dios. No es posible vincular más explícitamente al ser del Verbo su mediación positiva. Sto. Tomás parece vincular a la Encarnación como tal todo el orden de la santidad creada, que es el fin de la creación de los seres espirituales: Cristo la posee plenamente y de ella hace que participen todos los hombres. Sin duda habrá luego lugar para distinguir entre los aspectos de esta mediación, así como entre los tipos de causalidad que la constituyen. Habrá lugar especialmente para hacer intervenir la categoría de instrumentalidad. Pero en esta introducción bastaba con enunciar rotundamente el principio. Y, si es cierto que la fe no conoce los límites del tiempo, era más normal, más «humano», que se ejerciera acerca de un Misterio realizado que tiene una causalidad real. Todo esto se dice claramente en el artículo 6 y, como se ve, completa lo que pudiera haber de exclusivamente ético en las perspectivas del artículo 2.

Líneas fundamentales

El breve examen que acabamos de hacer nos debe permitir formular ya las orientaciones fundamentales del pensamiento de Santo Tomás, cuando aborda el problema teológico de Cristo. Hemos intentado determinar el contenido de los artículos; pero ¿cuáles son las intuiciones de las que depende la organización y la exposición?

El pensamiento de Sto. Tomás sobre Cristo nace de una con-

26. 3 q 1 a 6.

templación teológica muy profunda de la Bondad divina. A juicio del Doctor Angélico, este atributo expresa a Dios en cuanto principio y fin de todos los dinamismos, en cuanto que El se comunica y llama de todas las maneras posibles a la participación de sus riquezas íntimas. El nombre cristiano de esta Bondad es Amor. Dios es Amor, es decir, se da y atrae a sí. Como hemos visto, la Revelación, muy especialmente en la forma perfecta que reviste en la visión de los bienaventurados, es la expresión misma de esta Bondad: Dios, comunicándose plenamente en el plano de la operación perfecta de las potencias espirituales. Si pues sabemos por la fe que Dios se ha encarnado, el Misterio de la Encarnación va a revelar toda su riqueza a la luz de la Bondad divina. El Verbo Encarnado es, según las mismas palabras de Sto. Tomás, la comunicación suprema de Dios. La primera consecuencia que de eso fluye es la dignidad supereminente de la Humanidad de Cristo considerada en sí misma, en su individualidad propia: Dios se le ha comunicado de manera única y, a la recíproca, ella está unida a Dios de un modo absolutamente singular y sin equivalente: la unión hipostática.

Pero la fe no se detiene ahí. El Misterio de la Encarnación no se nos revela como una curiosidad notable o un objeto encumbrado e interesante para la especulación: de él depende nuestra salvación. Esta afirmación de la fe, aunque se justifique por sí misma, encuentra en la estructura misma del hombre y del ser evidente predisposiciones: la comunidad de naturaleza entre el Verbo Encarnado y los hombres; la ley metafísica según la cual el primero en un género es causa de todo cuanto pertenece a ese género; la proporción existente entre todas las formas de unión con Dios y por consiguiente el vínculo que, sin ser necesario, parece casi natural y en todo caso normal, entre la unión hipostática y la unión por la gracia: todo esto justifica, aunque no lo explique totalmente, que la salvación de los hombres está completamente vinculada al Verbo Encarnado. Este será para los hombres, ante todo, el *Doctor:* bajo este aspecto aparece en primer lugar en el Evangelio de San Juan, cuyas afinidades con la *III.ª* hemos notado ya. Cristo es la Revelación perfecta de Dios y por ello El va a determinar nuestro dinamismo sobrenatural, teologal y moral, permitiéndonos un encuentro personal con Dios. En efecto, la salvación es asunto de conocimiento y de amor; es, pues, normal que la manera más elevada de la mediación del Verbo Encarnado tenga lugar en ese plano. El ser de Cristo y el desarrollo de sus misterios son la instrucción perfecta que se da a los hombres acerca de los Misterios de Dios y, por tanto, el principio de su respuesta a Dios.

Cristo es, en segundo lugar, el *Salvador* en el sentido más generalizado de este término, es decir, el Redentor, el que nos libra del mal. Y desde el comienzo de la *Suma* la Redención está concebida de dos maneras: Cristo, por su condición misma de Verbo Encarnado, porque no es pura y simplemente hombre, puede realizar una Redención integral y universal; en este sentido, Sto. Tomás vincula plenamente la Redención a la Encarnación, según la enseñanza constante de la Tradición. Obra de Redención integral, es decir, que alcanza a todos los hombres y repara hasta la causa íntima del pecado: la mancha original. No hemos insistido en nuestro análisis sobre el artículo 4 de esta cuestión, en el que Sto. Tomás afirma que Cristo no murió solamente por los pecados actuales de los hombres, sino también y principalmente para reparar la falta original; allí se podría desarrollar ampliamente este punto de vista, que subraya el carácter total de la Redención, su valor de segunda Creación; constituye también la primera base de la escatología de Sto. Tomás, orientando el pensamiento hacia la época en que todas las cosas serán restauradas en la plenitud que tuvieron antes de la caída. El segundo aspecto del pensamiento tomista sobre la Redención es lo que pudiéramos llamar su carácter activo. Si la Encarnación explica la universalidad y la integridad de la obra redentora, no por eso deja de ser la obra, el *opus* de Cristo, como ser individual que obedece a las leyes morales fundamentales—y aquí tenemos el sentido del tema de la satisfacción apuntado en esta cuestión introductoria.

Finalmente, Doctor y Salvador, Cristo es eternamente el *Mediador,* a través del cual recibiremos siempre toda gracia y todo conocimiento. Sto. Tomás no concibe el acceso a la Bienaventuranza y la permanencia en ella sino por el influjo constante de aquel que posee la unión perfecta con Dios, no sólo en el orden de la Bienaventuranza, sino de un modo más elevado, por la unión en la persona del Verbo.

El puesto privilegiado que de esta manera se concede a Cristo en la economía de nuestra salvación va a determinar de modo esencial nuestra actividad sobrenatural, por la cual entramos ya desde ahora dentro de esa salvación y cuya realización total preparamos en la actividad suprema de la Bienaventuranza. Esto equivale a decir, en otros términos, que nuestra unión con Dios va a poder ser concebida en términos de unión con Cristo. Si, en efecto, el Verbo Encarnado es el Doctor que revela el Misterio de Dios, no a la manera de un profeta, sino por sí mismo y en sí mismo, nuestra fe divina en adelante se dirigirá a El. Sto. Tomás lo dice de muchas maneras: cuando advierte que el Verbo Encarnado es verdadera-

mente la Revelación de Dios, la Palabra de Dios dirigida actualmente a nosotros [27]; cuando nos muestra pasando a través de Cristo el don de la Sabiduría y de la justicia, que sin él nos hubiera sido conferido de otra manera, pero que ahora viene solamente mediante él [28]; cuando nos presenta toda la economía de la fe, desde el Antiguo Testamento, orientada hacia el Misterio de Cristo [29]. El problema de la unión con Dios se identifica, pues—supuestos los matices que apuntaremos a su tiempo—, con un problema de unión con Cristo, siendo idéntico el dinamismo que se ejercita, a saber, las virtudes teologales y, en primer lugar, la fe.

La perspectiva general que traza esta cuestión introductoria nos permite, pues, comprender el sentido general de la *III.ª Pars* y, en particular, su entronque en la organización total de la *Suma*. El lazo de unión con las otras partes nos parece mucho más fuerte de lo que generalmente se dice. Se da en dos planos: ante todo, desde el punto de vista de la evolución de la Escritura, la *I.ª Pars* reclamaba un complemento; ya hemos visto que Sto. Tomás había acertado a afrontar una elaboración especulativa, a la luz de la Bondad divina, y una explicación teológica del Génesis: Hexámeron, *De hominis opificio*, tratado de los Angeles. A este respecto, hace falta, hablando un tanto familiarmente, una continuación y un fin de la historia de Adán: una escatología revelada que depende de la Revelación de Cristo. Igualmente, la *II.ª Pars* exige la justificación de todas las referencias a la historia del pecado y a Cristo, de quien no se ha podido prescindir para conducir a buen término el análisis moral. Si Sto. Tomás se hubiera limitado, tanto en la *I.ª* como en la *II.ª*, a consideraciones intemporales y especulativas, la *III.ª* vendría a ser como un suplemento no necesario y en ese caso la *Suma* no sería una *Suma de Teología*. Creemos que todo nuestro estudio hasta aquí ha demostrado que la intención y el método del Doctor Angélico eran ciertamente los propios de un teólogo guiado por las luces de la Revelación.

Lo que, sin embargo, sigue siendo verdad es que esta exigencia permanece en el plano contingente de los hechos y de las libertades, no en el plano de las necesidades de estructura. Pero—y éste es el segundo aspecto del vínculo que queremos destacar—, al ser la economía cristiana previamente dada como un hecho revelado, cabe hallar en los datos teológicos precedentes importantes armonías, gracias a las cuales escapa a toda desvinculación respecto de los otros campos de la Revelación. El difícil equilibrio entre la gra-

---

27. 3 q 1 a 1, *sed contra;* a 2 ad 1.
28. a 3 ad 1.
29. a 6 c ad 3.

tuidad y las estructuras en la consideración del Misterio de Cristo parece haber quedado a salvo.

En otros términos, el estudio teológico de la Encarnación se sitúa dentro de un doble juego de libertades. Así como la Creación primera fue libre y libre fue el llamamiento hecho a Adán para que realizara en su naturaleza y en su vida profunda la Imagen de Dios, de la misma manera fue libre el pecado y también la economía de Cristo determinada por Dios. El examen de la primera libertad plantea al teólogo el problema de la naturaleza y la gracia. Hemos intentado exponer en el capítulo anterior la línea de solución adoptada por Sto. Tomás, la cual parece haber logrado conservar la consistencia de los valores naturales dentro del llamamiento a la Bienaventuranza del don total de Dios. Así también creemos que el respeto a la segunda libertad es lo que ha inducido a Sto. Tomás a no elaborar dentro de un marco cristológico su antropología religiosa y, *al propio tiempo,* a no excluir la cristología de esa antropología: había que mantener cierta autonomía de la estructura humana para garantizar la libertad del hombre; las referencias cristológicas eran necesarias para respetar el aspecto revelado, cristiano, de nuestro conocimiento del hombre. Se podrá discutir este arreglo, pero la calidad de una teología ¿no depende de la manera que tiene de asumir el riesgo que entrañan los datos mismos del problema?

Estas consideraciones, u otras parecidas que podríamos hacer, creemos que justifican en última instancia el plan que ha elegido Santo Tomás para hablar de Cristo dentro ya de la *III.ª:*

> Duplex consideratio occurrit: prima est de ipso Incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo; secunda de his quae per ipsum Salvatorem nostrum, id est Deum incarnatum, sunt acta et passa [30].

El Verbo encarnado es ante todo una manifestación enteramente nueva de la Bondad divina; renueva, a un nivel inaudito, la comunicación y la irradiación que ya habían manifestado la Creación y el hombre: desde este punto de vista es indispensable un estudio sobre la estructura de la Revelación misma de Dios, en el que habrá que utilizar todos los datos de naturaleza y de gracia ya elaborados. Simultáneamente Cristo nos ha sido revelado entroncándose plenamente en nuestra historia humana y para comprender su Misterio basta seguir el Evangelio: de ahí este comentario, de factura escolástica evidentemente, pero a través del cual el teólogo nos conducirá de la Anunciación de la Bienaventurada Virgen María a la

30. 3 pról.

Ascensión de Cristo, procurando en cada etapa pensar el Misterio de salvación. Si hubiéramos de aventurar una palabra que caracterice la visión que Sto. Tomás tiene del Misterio de Cristo, escogeríamos la de San Pablo: *recapitulación:* un enfoque que afecta a la naturaleza, la gracia y la historia, respetando el nivel de las libertades, la de Dios y la del hombre.

§ 2

La unión hipostática en el centro del Misterio de Cristo

Hemos creído necesario detenernos un tanto en la cuestión introductoria de la *III.ª Pars,* a fin de poner en claro las líneas fundamentales según las cuales se organiza la teología de Cristo en la *Suma.* Lo que de este estudio parece deducirse es la amplitud con que Sto. Tomás sitúa la Encarnación, la cual se armoniza con todos los niveles de la consideración teológica anterior; necesaria, supuesto el plan salvífico de Dios, para terminar las perspectivas históricas, revela una conveniencia suprema, bien se la considere desde el punto de vista de Dios en su Bondad, o desde la vocación sobrenatural del hombre al conocimiento beatífico. En el umbral de las exposiciones teológicas que comienzan en la cuestión 2, podemos, sin embargo, preguntarnos si Sto. Tomás va a respetar el carácter gratuito y revelado del Misterio. Una perspectiva de conveniencia teológica puede realmente bastar para elaborar una teología coherente del Misterio de Cristo; es hasta cierto punto lo que sucede con el análisis de la Encarnación según Alejandro de Hales, que se elabora sobre la base de la «necesidad» propuesta en el *Cur Deus homo* de San Anselmo. Pero el valor de esta construcción teológica depende en última instancia de la amplitud y de la fidelidad de su fundamento en relación con las perspectivas determinadas en la Tradición cristiana. Queremos decir que la Encarnación no es solamente el final grandioso, inaudito, de la teología de Dios, de la creación y del hombre. Tiene sus estructuras propias, de las que debe depender la exposición y en función de las cuales se deben poder valorar y situar las armonías. En otros términos, aquí como en todos los otros campos de la investigación teológica, son los datos revelados los que deben proporcionar la problemática y partiendo de ellos es como se deben ver las coherencias.

La gran división del estudio sobre Cristo que hemos citado y glosado al final del parágrafo precedente se presenta a primera vista como el fruto de la reflexión constructiva de un teólogo más que

como dictada por el dato revelado en sí mismo; de hecho para ver qué hay de cierto en ello y apreciar en qué medida la *Suma* es fiel a la Revelación de Cristo, tenemos que entrar en el análisis detallado de la cuestión 2. Esta cuestión constituye un preámbulo indispensable—al menos eso creemos nosotros— para entender la estructura de toda la *III.ª Pars*. Así como la cuestión 1 sitúa el conjunto del Misterio de Cristo dentro de la perspectiva teológica global, la cuestión 2 nos descubre y nos explica el dato revelado esencial: la unión hipostática.

Originalidad de la cuestión 2

El objeto de la cuestión 2 es la unión hipostática en sí misma: *de modo Verbi incarnati quantum ad ipsam unionem;* lo que Santo Tomás se propone estudiar es bien explícitamente la unión en Cristo de la divinidad y de la humanidad. Creemos que se pueden distinguir tres etapas en el proceso de esta cuestión:

1. La primera sección estudia lo que pudiéramos llamar el *lugar de unión:* después de excluir la unión en naturaleza (a 1) y afirmar la unión en Persona (a 2), Sto. Tomás trata de la unión en hipóstasi (a 3), expone en qué sentido podemos hablar de una Persona compuesta en Cristo (a 4) y afirma la unidad de la naturaleza humana de Cristo, cuerpo y alma (a 5). El artículo 6 constituye en cierto modo la transición entre esta sección y la siguiente: descarta que la unión de la naturaleza humana con el Verbo sea meramente accidental y reafirma por consiguiente la verdad de la unión en Persona.

2. Ya es posible estudiar teológicamente la *unión en sí misma* y determinar la naturaleza de la misma. Reproducimos aquí la fórmula que emplea:

> Relatio quaedam quae consideratur inter divinam naturam et humanam, secundum quod conveniunt in una Persona Filii Dei (a 7).

Sobre esta base, Sto. Tomás compara unión y asunción (a 8) antes de puntualizar en qué sentido la unión hipostática puede llamarse la unión por excelencia (a 9).

3. El objeto de la tercera sección es *comparar* la unión hipostática así definida con la unión por la gracia, lo cual le permite situarlas una respecto de la otra: la trascendencia de la primera se destaca claramente, pero también su correspondencia analógica con la segunda (a 10), mientras que su vinculación dentro de la economía de la salvación, es decir, su relación de causalidad y su continuidad quedan bien asentadas (a 11). Una observación lexicográfica cierra el conjunto de la cuestión (a 12).

Antes de preguntarnos acerca del contenido y significado de esta cuestión, conviene observar que constituye una innovación dentro de la tradición escolástica. Hay sin duda en la mayor parte de las obras de la Escuela artículos de título semejante a éstos. La innovación consiste en haber reunido estos artículos en una sola cuestión y haberla colocado al comienzo del estudio cristológico.

En lo que se refiere al libro de las *Sentencias,* podemos aplicar a las distinciones sobre la Encarnación el juicio que emite el Padre De Ghellynck sobre la totalidad de la obra de Pedro Lombardo: «El autor no tiene una idea sistemática que abarque lo suficiente la materia como para inspirar principios claros de división» [31]. La agrupación de problemas es fragmentaria, insuficiente; los análisis elementales, es decir, el esquema escolástico del Misterio según los diversos componentes del ser de Cristo, se presentan desde luego conforme a un orden por lo demás satisfactorio: Encarnación del Verbo únicamente entre las tres Personas de la Trinidad; integridad de la naturaleza humana asumida y orden de la asunción; problemas relativos a la carne y a la concepción de Cristo [32]. Pero el estudio de la unión hipostática propiamente dicha viene sólo a continuación y sin que se subraye el valor sintético que pudiera tener respecto de lo que precede. Por otra parte, es muy posible que el autor no lo haya visto. Parece preocupado sobre todo por cuestiones de expresión; el problema es hacer una exegesis correcta de la famosa fórmula *natura divina incarnata,* cuyo origen en San Cirilo no ignora Pedro Lombardo y a la que atribuye también un origen atanasiano. Pero, a partir de la distinción 6, las cuestiones *de modo dicendi* se imponen y a propósito de las mismas el Maestro expone las tres opiniones que corrían en los medios escolásticos acerca de la naturaleza de la unión hipostática; se trata de comprender las fórmulas «Dios es hombre; Dios se ha hecho hombre» y es en este punto concreto donde parece faltarle sentido teológico, quedándose (es lo menos que se puede decir) en una perspectiva bastante mal orientada [33]. En una palabra, la cristología de Pedro Lombardo tiene el defecto de moverse en un plano dialéctico.

---

31. *Le Mouvement théologique au XIIe siècle* (2 ed. 1948) 248. En la nota 1 el autor suaviza un juicio más severo que había dado en DTC, XII, *Pierre Lombard,* col. 1997.

32. Lib. III, dist. 1-4.

33. Cfr. sobre este tema A. LANDGRAF, *Untersuchung zum christologischen Streit des 12. Jahrhunderts,* en "Dogmengeschichte der Frühscholastik", II, 1, 116-137. La tercera opinión, "Habitus-theorie", está bien caracterizada en L. OTT, *Das Konzil von Chalkedon in der Frühscholastik,* en GRILLMEYER-BACH, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart.* II (1935) 909-910, y la actitud de Pedro Lombardo está calificada con bas-

La disposición adoptada por Pedro Lombardo es importante en el sentido de que influye en los autores del siglo XIII, que la respetan en sus comentarios [34] y la conservan más o menos en sus escritos independientes de las *Sentencias*. En otra parte hemos estudiado la cuestión de la unión en la *Suma* de Alejandro de Hales y hemos expuesto cómo esta obra conserva la progresión que arranca de los elementos de la unión hipostática: naturaleza divina, naturaleza humana, para terminar con la unión en sí misma. Igualmente, San Alberto, en su tratado recientemente editado *De Incarnatione,* introduce así el *Tractatus III De Unione:*

> Deinde quaeritur de unione. Et primo quaeritur de unibili, et primo ex parte Dei, secundo ex parte creaturae unitae, tertio ex parte unionis [35].

Este tratado, además, llega en la obra en tercer lugar, tras una breve página sobre la necesidad de la Encarnación [36] y un tratado sobre la Anunciación en el que estudia también la concepción de Cristo. Apenas podemos formular conclusión alguna sobre la problemática de la Encarnación en San Buenaventura, a base de examinar sólo el *Breviloquium,* escrito demasiado sintético para permitir un juicio; sin embargo, cabe notar que las pocas líneas que dedica a la unión siguen el curso de las cuestiones propuestas por el Doctor Seráfico en la V distinción de las *Sentencias:*

> Circa naturarum unionem haec tria consideranda sunt ad intelligendum Incarnationis mysterium, scilicet opus, modus et tempus.

Modus se refiere aquí a la concepción virginal y el *tempus* a la plenitud de los tiempos.

---

tante acierto: "Der Lombarde entscheidet sich nicht für sie, steht ihr aber offensichtlich wohlwollend gegenüber."

34. Hemos consultado los de Alejandro de Hales, Alberto Magno y Buenaventura. Hay que notar aquí la originalidad de Sto. Tomás: en el comentario a la distinción 5, pone las cuestiones sobre la asunción tras una cuestión *de unione,* ajena a la problemática de Pedro Lombardo. Parece, pues, que desde este primer escrito, Sto. Tomás se ha apercibido del dato teológicamente fundamental y que se ha esforzado por destacarle, dentro de los límites autorizados por un plan que no era el suyo (III, d. 5, 1).

35. *De Incarnatione,* edic. I. Backes (*Opera omnia,* t. XXVI, Munich 1958) 193. La dialéctica va del *de unibili* al *de unione.* Por lo demás, este tratado merecería un estudio especial que permitiera valorar en qué medida ha contribuido o no a la organización de Sto. Tomás; así en San Alberto la ciencia creada de Cristo se coloca entre los *consequentia unionis,* lo cual corresponde, si no en la expresión material, al menos en el hecho, a lo que hallamos en la *Suma teológica.* Cfr. *infra,* p. 405.

36. Tr. I, *De Necessitate Incarnationis, ed. cit.,* 171.

> De opere autem Incarnationis haec tenenda sunt secundum fidem christianam, quod Incarnatio est operatio Trinitatis, per quam fit assumptio carnis a Deitate et unio Deitatis cum carne [37].

Luego el texto dice unas palabras para precisar la asunción y la unión, antes de pasar al carácter económico (reconciliación, etcétera) de la Encarnación. No parece que San Buenaventura destaque aquí de modo particular la unión hipostática en cuanto tal.

Por lo demás, sea lo que sea de los detalles de los textos, lo que es cierto es que los de Sto. Tomás producen desde su primera lectura una impresión bastante distinta. El *Compendium theologiae* y la *Suma contra Gentes* siguen un mismo método: inmediatamente después de la introducción del misterio de la Encarnación [38], Santo Tomás redacta un catálogo de herejías, más detallado en la segunda obra que en la primera [38b], teniendo en cuenta de modo directo la Encarnación en sí misma, es decir, el misterio de la unión hipostática, que ya el comentario a las *Sentencias* había sabido destacar. Esta nomenclatura, acompañada de juicios críticos, permite al Angélico exponer con precisión la verdadera doctrina de fe. Lo hace en el *Compendium* descartando la primera y la tercera teorías expuestas por Pedro Lombardo: teoría del *Assumptus homo* y teoría del *habitus* [39]. La misma manera de proceder encontramos en la *Suma contra Gentes,* si bien la posición que adopta a favor de la segunda opinión está matizada en dos capítulos de objeciones y de respuestas que hacen ganar en profundidad a la especulación. No podemos entrar aquí en la comparación detallada de las dos obras [40] y de las soluciones técnicas que proponen. Lo que sí nos interesa notar es que la problemática es la misma en ambas y que

---

37. *Breviloquium,* P. IV, cap. II, Quaracchi, t. V, p. 242.

38. El encuadre general de la presentación del Misterio de la Encarnación difiere en las dos obras, como ya hemos expuesto más arriba. Cfr. *supra,* cap. II, pp. 139-140.

38b. *Comp.* 202-208 y 210-211. IV *C.G.*, 28-32. No hemos hecho la comparación detallada de estos capítulos. Debería intentarse. En su obra *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kierchenväter* I (Paderborn 1931) Backes no lo ha hecho quizá porque admite la discutible cronología según la cual el *Compendium* pertenece al final de la vida de Sto. Tomás. [Cfr. nuestra nota 2 del cap. I, p. 27.]

39. Esta disposición de la doctrina partiendo de las tres opiniones que distingue Pedro Lombardo, es, a nuestro juicio, un indicio más de la conveniencia de revisar la data del *Compendium.* En la *Suma contra Gentes* Sto. Tomás mantiene aún esta problemática, pero desarrolla ex professo el alcance teológico de la sentencia de fe en los capítulos 30 y 31 del libro IV. En la *Suma* (3 q 2 a 6) las opiniones sólo se mencionan para dejar constancia de las mismas.

40. Se puede recurrir a algunos elementos que ya hemos dado: cfr. *supra,* cap. II.

se caracteriza principalmente por dos cosas: la investigación está orientada hacia el problema de la unión en sí misma; se preocupa por estudiar las posiciones heréticas, a fin de que resalte mejor la posición católica.

Estas dos características hay que tenerlas en cuenta cuando se aborda el texto de la *III.ª Pars;* es realmente difícil no extrañarse de la abundancia y la precisión de citas tradicionales en los seis primeros artículos, dedicados, como hemos dicho, a determinar el «lugar» de la unión; los dos primeros artículos, puramente especulativos en su análisis, constituyen la interpretación teológica de los textos del concilio de Calcedonia, citados en *sed contra:* su orden se explica simplemente por las determinaciones de estos textos sobre la naturaleza de la unión. El artículo 3 menciona un problema exclusivamente griego: la unión en hipóstasis; Santo Tomás habla de ella, porque la ha encontrado en San Juan Damasceno y en los textos del II Concilio de Constantinopla, que cita ampliamente, así como los del de Efeso. Son de menor significación en cuanto al uso de fuentes los artículos 4 y 5; la cuestión del alma de Cristo se trata por cierto sin hacer mención de Apolinar [41]. Pero por el contrario le ofrece la ocasión de hacer un compendio de historia de las herejías, mucho más preciso que el que encontramos en las obras precedentes, y que proviene sin duda de los anatematismos detallados del II Concilio de Constantinopla, que Santo Tomás cita en el cuerpo de su respuesta: Eutiques, Dióscoro, Nestorio y Teodoro de Mopsuesta aparecen mencionados.

Los trabajos de G. Geenen [42] y de I. Backes [43] han hecho plena luz acerca del sentido de esta documentación, única en la historia de la escolástica. Prescindiendo de divergencias mínimas entre los dos autores, podemos resumir sus conclusiones de la manera siguiente:

1. El texto de los grandes concilios cristológicos no fue conocido por los escolásticos hasta el año 1250 por lo menos. Esta observación, que a propósito de Alejandro de Hales ya habían hecho

---

41. Este artículo 5 trata precisamente no de la existencia del alma de Cristo, sino de una unión sustancial de la misma con el cuerpo de Cristo. Corresponde a IV *C.G.*, 37. Es en III q 5 a 3 y 4, cuyo paralelo es IV *C.G.*, 32, donde Sto. Tomás estudia la existencia del alma y refuta a Apolinar.

42. G. GEENEN, *En marge du Concile de Chalcédoine. Les Textes du Quatrième Concile dans les oeuvres de saint Thomas,* en "Angelicum" (1952) 43-59.

43. I. BACKES, *Die Christologie...*, p. 13-32; cfr. sobre todo *Die christologische Problematik der Hochscholastik und ihre Beziehung zu chalkedon,* en GRILLMEYER-BACH, *o. c.*, II, 923-939.

los editores de Quaracchi [44], puede extenderse a la totalidad de los maestros, después de los sondeos efectuados por Backes [45].

2. Santo Tomás estudió directamente el texto de estos concilios durante su permanencia en la curia romana en 1260-1261. Hizo trabajos de primera mano, no contentándose con los compendios ya existentes [46].

3. Santo Tomás, en fin, parece haber llegado a una altura insuperable en el conocimiento de la historia de las herejías y en el arte de utilizar en teología sus conocimientos conciliares e históricos: así se deduce de la exactitud y de la penetración con que presenta al monofisismo, algo único, podemos decir, en toda la escolástica. El hecho es tanto más digno de nota cuanto que, si el Doctor Angélico no ha tenido predecesor en este campo, tampoco ha tenido continuador: después de él la documentación conciliar no se utiliza en las discusiones y en los análisis escolásticos [47].

Creemos por nuestra parte que el contar con esta documentación excepcional constituye el primer elemento para explicar el lugar de privilegio que concede a la unión hipostática en la síntesis de la *III.ª Pars:* Sto. Tomás, al leer los concilios, no ha tenido dificultad en darse cuenta de que los debates conciliares estuvieron centrados precisamente en torno a este problema de la unión del Verbo Encarnado; y ha podido ver también que es en esta cuestión

---

44. *Prolegomena in lib. III,* p. 90.

45. *L. c.,* 931, n. 41.

46. Cabe pensar en esta consulta personal con sólo reflexionar sobre el número de referencias a los Concilios, por ejemplo, en la *Suma contra Gentes.* Cfr. BACKES, *Die Christologie...,* 15-16. Un detalle nos reafirma en esta opinión. A propósito de la procesión del Espíritu Santo, el Angélico cita en el *Contra errores Graecorum,* II, 27, y *Contra Gentes,* IV, 24, un extracto de la carta sinodal de San Cirilo a Nestorio. Ahora bien, el tenor de este extracto no es el mismo. En la primera obra dice: *Spiritus veritatis nominatur et est Christus veritas, et profluit ab eo;* en la segunda se lee: *Spiritus veritatis nominatur, et est Spiritus veritatis, et profluit ab eo.* Volvemos a hallar esta segunda forma en *Pot.* 10, 4, 3m; es la que da el *Codex Casinensis* 2, que pudo consultar Sto. Tomás durante su permanencia en Italia hacia 1264. El primer texto, que Sto. Tomás utiliza tan sólo en *Contra errores Graecorum,* le ha sido proporcionado por el *Libellus* de Nicolás de Cortona; el opúsculo en cuestión es el examen teológico de este *Libellus.*

47. BACKES, *Die christologische Problematik...,* 932, n. 53 y 939. A los autores examinados se podría añadir RAINIERO DE PISA, en el artículo *Incarnatio* de su *Pantheologia* (ed. Nocolaï, Lyon 1670, t. II, 668 ss.). Este autor, uno de los primeros tomistas, no sólo ignora los Concilios, sino que su presentación general del Misterio es un reflejo de las *Sentencias* y de los comentarios a las *Sentencias* (el de Sto. Tomás, pero también la *Suma* de Alejandro) más bien que de la *Suma* de Sto. Tomás, de cuya originalidad no parece haberse dado cuenta.

de la unión en la que han errado los herejes. Por tanto era preciso esclarecer ante todo este punto concreto de la unión. Sto. Tomás está de tal manera convencido de ello que, cuando encuentra por vez primera la afirmación de la Encarnación en el Evangelio de San Juan: *Et Verbum caro factum est*, dedica la lección sobre esta frase al análisis de las herejías y de los concilios, y luego en consecuencia determina el «lugar» del Misterio [48]. Podemos por tanto pensar que el haber roto desde sus primeras obras con la tradición escolástica, reafirmando su posición en la *Suma*, depende en parte de la cuidadosa información característica del Doctor Angélico, información que le ha proporcionado un conocimiento mucho más amplio de la problemática tradicional. El examen de los textos conciliares supone una etapa decisiva en esta información; en lo que atañe a los primeros artículos de la cuestión 2, esto juega un papel determinante; para darse cuenta de ello basta confrontar estos artículos, en el orden en que los hemos evocado más arriba, con los textos de Calcedonia o del II Concilio de Constantinopla.

La reflexión sobre el Misterio

Sin embargo, no conviene atribuir a este conocimiento de los textos más de lo que da de sí. Explica sin duda en parte la organización de la cuestión 2, en el sentido de que los concilios precisaban a Sto. Tomás cómo había que enfocar la cuestión de la unión. Pero para el Angélico la teología nunca se reduce a la historia de las doctrinas. No pretende él dar un compendio, algo así como había hecho San Juan Damasceno en el III libro del *De Fide Orthodoxa;* el Doctor sirio tenía ciertamente un conocimiento de las fuentes igual al de Sto. Tomás; sin embargo, el resultado de su elaboración es muy diferente y Sto. Tomás apenas se inspira en él: no solamente la construcción de la *Suma* no es un reflejo de la del *De Fide Orthodoxa,* sino que las numerosas citas de este tratado que se pueden comprobar en las seis primeras cuestiones de la *III.ª Pars* no acusan una utilización sistemática según la técnica habitual escolástica de las autoridades [49]. El propósito de Santo

48. *In Ioh.,* cap. I, lec. 7.

49. El examen de las citas de las cuestiones 2-6 de la *IIIª Pars* da los siguientes resultados: tres veces el texto del Damasceno es aducido conscientemente en sentido inverso al que tiene y, por tanto, la cita es puramente decorativa; siete veces el texto sirve para apoyar el pensamiento de Sto. Tomás, al margen de toda referencia al contexto propio de los mismos textos; diez veces (y casi constantemente en lo que se refiere a la asunción de todas y cada una de las partes de la naturaleza humana) las citas reflejan el pensamiento propio del Damasceno. Creemos que tan sólo una cuestión está verdaderamente planteada por el texto mismo del *De Fide Orthodoxa:* la de la *hypostasis composita* (3 q 2 a 4). Ciertamente, ya

Tomás es otro: lo que él busca en los textos cristianos, tan lealmente investigados, es un camino hacia la contemplación de la verdad revelada; su plan de la cuesión 2, por muy fiel que sea al dato conciliar, no deja de acusar una personalísima reflexión. Creemos, pues, que para seguir a Sto. Tomás en su comprensión, en el sentido casi propio del término, del Misterio, hay que recurrir a otro factor además de la identificación de las fuentes, a saber, a la mentalidad intelectual y a la técnica filosófica del Doctor Angélico. Para captarlas plenamente haría falta elaborar aquí un estudio detallado sobre el ser, la persona y la relación con Dios en la filosofía de Sto. Tomás, ya que en el problema cristológico hay que barajar especialmente estas nociones. Habremos de contentarnos, sin embargo, con dar cuenta aquí de los resultados esenciales de ese estudio, a fin de no romper el equilibrio de nuestro análisis. Quizá en otra ocasión podamos publicar las justificaciones textuales que hemos reunido y que ponen de manifiesto la armonía verdaderamente notable entre la fe cristiana y la razón tomista.

En primer lugar la insistencia de los Concilios en colocar la unión hipostática en el centro del Misterio de Cristo tenía que hallar un eco inmediato en la tendencia de Sto. Tomás a enfocarle de manera sintética. La afirmación del filósofo recae ante todo sobre la realidad sustancial en cuanto que ésta subsiste en el ser; el análisis distingue los principios del ser en el interior del ser existente y sin separarlos nunca de él. Esa afirmación, que recae simultáneamente sobre el valor y la limitación del ser, supone toda una metafísica del acto de ser, de la participación y de la libertad de Dios creador [50]. Ahora bien, cuando se trata de Cristo, Sto. Tomás apunta en la misma dirección: antes de estudiar detalladamente los elementos y la «unibilidad» teórica de los mismos, se fija en el ser. No pretendemos hablar aquí del problema técnico del *esse* de Cristo, problema que el Angélico, al revés que muchos de sus comentaristas, se guarda bien de abordar inmediatamente; se trata de un enfoque más radical, más global: es una orientación que le lleva naturalmente a considerar a Cristo en cuanto *real*. Ante él, como

---

se trataba de ella en las *Sentencias* (d. 6), pero quizá aquí dependa también de San Juan Damasceno. Las otras citas son simples aportaciones de textos patrísticos que Sto. Tomás ha encontrado aquí y allá. Nada de todo esto supone una influencia doctrinal profunda. Para un estudio de conjunto de las citas de San Juan Damasceno en la cristología de Sto. Tomás, cfr. BACKES, *Die Christologie...*, 69-107; sin embargo, como tendremos ocasión de advertir, Backes supervalora el alcance del conjunto de tales citas.

50. Cfr. C. FABRO, *Originalité et actualité de l'esse thomiste*, en R.Th. (1956) 240-270; 480-510; y M. DUQUESNE, *Personne et existence*, en RSPT (1952) 418-435; 626-655.

ante todo ser, lo primero no es emprender un análisis o deducir una necesidad, sino más bien reconocer una realidad existente. Esto no es sólo una actitud de fe, es también una convicción intelectual. El ser real encierra en sí mismo su inteligibilidad y el filósofo la expresa en términos de ser, persona, relación con Dios; en el caso de cualquier ser se trata de creación y de participación; en el caso de Cristo la fe nos dice que se trata radicalmente de unión hipostática; así, pues, la realidad de Cristo como dato de fe y el tipo de unión con Dios que tiene lugar en Cristo son los objetos primarios de la contemplación teológica [51]. Como se ve, las indicaciones del dogma y el deseo natural de la inteligencia de ir a lo real y al ser se dan cita para dictar una problemática.

Por tanto, no sólo a partir del ser total de Cristo, sino en el ser mismo, el teólogo se esforzará por distinguir y ordenar los elementos que le integran; lo logra aplicando la metafísica de la persona, ya que en una ontología existencial la persona es la cumbre del ser: ser espiritual, subsistente, distinto de todos los demás y vinculado a todos [52]. No es difícil darse cuenta de que la enseñanza conciliar, al definir la unidad de la Persona divina que posee real y distintamente las dos naturalezas, se presta para esta transposición analógica. Reflexionando especulativamente sobre el Misterio de la Encarnación, Sto. Tomás se predispone a cargar el acento sobre el dato esencial de la fe cristiana. A título de ejemplo del método de Sto. Tomás haremos aquí una breve glosa al artículo 2 de la cuestión 2 [53].

---

51. Esto nos explica que en este lugar de la *Suma* no haya una reflexión sobre la Predestinación de Cristo, frecuente entre los escolásticos al comienzo de su cristología. No es que Sto. Tomás pase por alto la Predestinación de Cristo; bien al contrario, su importancia teológica es capital para él; pero en lo que concierne al *orden* de la contemplación teológica este asunto no es el primero. La predestinación vincula al Misterio de la intención y voluntad divinas el hecho y la realidad de Cristo, situándolas dentro de una economía de salvación. Pero para comprender plenamente su sentido hay que contemplar a Cristo en sí mismo y esforzarse por penetrar en la fe del Misterio que late en El; sin esto no se podría comprender la profundidad misma del plan salvífico. Nunca se insistirá bastante: para Sto. Tomás la primera visión de Cristo tiene lugar en el plano de la *realidad histórica,* en el plano de la relación *actual* con Dios.

52. Esta definición se justifica por el modo que ha tenido Sto. Tomás de trabajar sobre la definición de Boecio, *intellectualis naturae individua substantia,* acerca de lo cual no podemos detenernos aquí. Añadamos que en Cristología, como en otras materias, lo que interesa es analizar el vocabulario tomista, más bien que fijarse en los complementos, no siempre afortunados, de sus comentaristas.

53. *Utrum unio Verbi Incarnati sit facta in persona.* Nótese que el fin de este artículo, que constituye sin duda una de las cumbres de la cristología de Sto. Tomás, es elaborar teológicamente la fórmula de Calce-

En este artículo vuelve Sto. Tomás sobre el análisis metafísico de la relación naturaleza-persona en los seres y concluye así:

> Suppositum significatur ut totum, habens naturam sicut partem formalem et completivam sui [54].

La relación del sujeto a la esencia, así como a los accidentes, es la relación del todo a la parte, característica de las composiciones metafísicas. Esta conclusión reclama otra:

> Omne quod inest alicui personae, sive pertineat ad naturam eius, sive non, unitur ei in persona.

El sujeto, es decir, la persona en los seres que participan del espíritu, es el término último de atribución de todas las propiedades del ser, tanto en el plano real y metafísico como en el lógico.

Aplicando esto al Verbo Encarnado, Sto. Tomás comienza por una afirmación bien clara:

> Si ergo humana natura Verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur. Et sic totaliter tollitur Incarnationis fides, quod est subruere totam fidem christianam.

El único modo que deja a salvo la unidad de la Persona divina y la realidad de la naturaleza humana es la unión en Persona. Es el único modo analógicamente inteligible. La unión en una persona, y a través de ella de los elementos que la constituyen, la noción de composición metafísica tal como la elabora Sto. Tomás aquí y en otras ocasiones, constituyen las bases intelectuales susceptibles de responder a las exigencias del dogma y a las demandas del espíritu humano; es preciso en efecto admitir en Cristo la dualidad de naturalezas rigurosamente distintas y, sin embargo, unidas en la Persona del Verbo. ¿Qué modo de explicación analógica puede orientar al espíritu y hacerle entrar en la inteligencia del Misterio sino éste de la unión en la persona creada de los diversos elementos que la integran? Estos elementos son distintos entre sí, se unen en la persona y de ella reciben su unidad, mientras que ella subsiste en ellos:

> Quia igitur Verbum habet naturam humanam sibi unitam non autem ad suam naturam divinam pertinentem, consequens est quod unio facta sit in Persona Verbi, non autem in natura.

---

donia, citada en el *sed contra: Non in duas personas partitum aut divisum, sed unum et eumdem Filium unigenitum Dominum nostrum Iesum Christum confitemur.*

54. Es sabido que por *suppositum* Sto. Tomás entiende la sustancia real y concreta, sujeta a calificaciones reales y atribuciones lógicas. La persona es un *suppositum* dotado de razón.

Hablamos de analogía, en el sentido técnico de este término en teología; en efecto, ¡en modo alguno hay aquí una deducción filosófica de la Encarnación! Lo que hay es la aplicación de ciertos principios filosóficos verdaderos, supuesta la base del enunciado dogmático del Misterio: si la unidad de un ser creado proviene de su subsistencia en cuanto tal, que es un principio primario en el orden del ser, sin embargo, su estructura depende de los elementos que la constituyen; el término *constituyen* lo indica suficientemente; y, por otra parte, en el orden creado no todas las determinaciones de la persona están en el mismo plano: hay solamente una naturaleza, acto formal. Ahora bien, en el caso del Verbo Encarnado las cosas cambian; en primer lugar la Persona preexiste a la naturaleza humana, que no la constituye, sino que es algo adventicio; además esta Persona infinita posee la naturaleza divina y se identifica con ella; finalmente, la naturaleza humana de que se trata está concretamente significada con toda su individualidad, no es tan sólo un acto formal. Si pues Sto. Tomás utiliza para la teología de la Encarnación el tema Persona-naturaleza, no lo hace sino mediante una transposición: la correspondencia consiste en que en la unidad de una Persona se dan cita elementos que son y permanecen distintos: en la criatura, la naturaleza y los elementos que individualizan la persona: «accidentes» diversos; en el Verbo Encarnado, la naturaleza divina y la naturaleza humana individual y concreta. En ambos casos la unión sólo puede tener lugar mediante la unidad de la persona, comunicada a los elementos distintos, unificándolos sin modificarlos intrínsecamente.

Es evidente el mérito de esta transposición: formula el Misterio de Cristo de la manera más simple y más esclarecedora para la contemplación de la fe; lo hace en los mismos términos de la definición de Calcedonia: exclusión de la unión directa de las naturalezas y afirmación de su unión en la Persona; ofrece una argumentación teológica que pone de relieve con singular vigor la unidad del Verbo Encarnado y la imposibilidad de concebir a Cristo, o cualquier aspecto de Cristo, sino en su unidad: la que le comunica la Persona divina, en la cual y por la cual alcanza toda su realidad lo que ha sido asumido. Aquí es donde se pone de manifiesto el valor teológico de este artículo: vemos cómo hay que referir la subsistencia a la Persona del Verbo y por tanto la realidad última de la Humanidad de Cristo, y de una manera que implica la afirmación de la consistencia propia de la misma y su perfección. En efecto, la aplicación analógica de la noción de composición metafísica nos hace ver la posibilidad e incluso la necesidad de que la naturaleza asumida por la Persona del Verbo posea todas sus características esenciales.

e individuales; de este modo se fundamenta la perfecta distinción de naturalezas y se descarta todo peligro de monofisismo, mientras que al referir íntegramente la unidad de Cristo a la única Persona del Verbo hace imposible el nestorianismo. Hay para maravillarse de la simplicidad y de la profundidad logradas con esta exposición de la unión hipostática; bajo su técnica escolástica bien dominada, lo que se nos comunica es la pureza de una intuición agudísima de la fe en Cristo. Las explicaciones complementarias que nos dan los artículos siguientes terminan de centrar este enfoque, porque la explicación del Misterio con la ayuda de tres términos: Persona, naturaleza divina, naturaleza humana, basta para descartar sin dificultad las complicaciones derivadas de un léxico vago y para definir con precisión la relación que vincula a las naturalezas en la Persona.

Así pues, guiado por su conocimiento de los Concilios y por lo que tiene de más original en su pensamiento filosófico, Santo Tomás formula inmediatamente y pone en el centro de su cristología el Misterio de la unión. Este modo de proceder, completamente nuevo si le comparamos con los escritos contemporáneos, trae como consecuencia inmediata—y quizá fuera esto lo que conscientemente buscaba el Angélico— una claridad fundamental para toda la exposición siguiente.

De hecho es necesario para tener una visión de conjunto que alcance hasta los límites posibles de la investigación teológica, abordar el Misterio de Cristo bajo otros puntos de vista distintos del de la unión: en lugar de considerarle de manera sintética, refiriéndonos inmediatamente a Cristo en su unidad, cabe también detallar los elementos que le integran *quantum ad personam assumentem, quantum ad naturam assumptam* [55]. Pero estos nuevos puntos de vista, que vienen tras el estudio de la unión y se desarrollan dependientemente de él, pierden el caráctr abstracto de los análisis de la «unibilidad» emprendidos por la escolástica clásica a partir de Pedro Lombardo; no se trata de deducir, sino de contemplar el Misterio de la Persona y el de la Humanidad en la unidad viva que constituyen. Como veremos, lo que se logra con estas nuevas exposiciones es, por una parte, un mejor conocimiento de la estructura propia del Verbo Encarnado y, por otra, de su necesaria vinculación al Misterio de la santificación y salvación de los hombres. Los nuevos datos que van a entrar en juego, gracias a los nuevos puntos de vista y también a la aportación de nuevas fuentes reveladas, se unifican en la Unión fundamental, que hace que se den y que nos permite conocerlos en su realidad viviente.

55. q 3; q 4-15.

Lo que quisiéramos destacar aquí es que la originalidad metodológica de Sto. Tomás en su manera de abordar a Cristo afecta necesariamente a todo lo que es de Cristo; toda la *III.ª Pars* está regida por este enfoque verdaderamente nuevo en la escolástica, pero que no es otra cosa que el eterno modo de ver de la Iglesia. Proponer en primer lugar la unión equivale a abrirla a la totalidad del Misterio de Jesús, del que aparece como fuente y como término. Todo está ya en la cuestión 2, como, desde otro punto de vista, todo estaba en la cuestión 1. Tales son las líneas esenciales; sólo queda explotar su riqueza.

La unión hipostática y la unión por la gracia

Dicho esto, antes de seguir a Sto. Tomás en sus explicaciones ulteriores, debemos detenernos en la tercera sección de esta cuestión *De Unione,* que, como ya indicábamos, tiene por objeto comparar la unión hipostática con la unión por la gracia; este examen acabará de aclararnos cuál es el método del Doctor Angélico. Esta comparación parece que se impone con plena naturalidad [56]; de hecho es uno de los temas tradicionales de la teología, formulado antes de la escolástica y al comienzo de ella en los temas de la Imagen y de la adopción, que sintetizan de modo más directo el vocabulario revelado [57]. Pero la aplicación precisa de la categoría *gracia* al Misterio de la Encarnación no se ha hecho sino lentamente en la escolástica, en cuanto que se puede juzgar careciendo

56. No obstante, conviene advertir aquí que la vinculación de la Encarnación con la unión por la gracia solamente nos es conocida por la Revelación. Al unir estos dos aspectos del plan de Dios sobre los hombres en el estudio de la unión hipostática, Sto. Tomás permanece fiel a la Tradición cristiana y aplica el método teológico clásico de comparación de Misterios. La unidad fundamental que descubre es real, pero no pertenece a un tipo metafísico de necesidad. Sto. Tomás tiene conciencia de ello, según habrá ocasión de verlo seguidamente.

57. En el tema de la Imagen se trata sobre todo de la distinción que hicieron algunos Padres, no todos, entre *Imago* y *ad Imaginem,* distinción que valora simultáneamente la comunidad entre Cristo y los hombres y la trascendencia del uno respecto de los otros. El tema de la adopción se expone sobre todo partiendo de ciertos textos escriturísticos; he aquí los principales: Ioh. 1, 14; 3, 34; Rom. 1, 4; Gal. 4, 5; Phil. 2, 10. He aquí, por ejemplo, un texto de San Agustín (*In Ioh.,* tr. CXXI, 3) al que Sto. Tomás se refiere en su propio comentario a Ioh. 20, 17, añadiendo por otra parte, gracias a una referencia a Rom. 8, 29, una alusión al tema de la Imagen: *Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum. Non ait: Patrem nostrum; aliter ergo meum, aliter vestrum; natura meum, gratia vestrum. Et Deum meum et Deum vestrum. Neque hic dixit Deum nostrum; ergo et hic aliter meum, aliter vestrum: Deum meum sub quo et ego homo sum, Deum vestrum inter quos et ipsum mediator sum* (cfr. STO. TOMÁS, *In Ioh,* cap. XX, lec. 3, n.º 2521).

como carecemos de un estudio cronológico de los textos sobre este punto. En el siglo XIII la especulación acerca de la gracia de Cristo parece haberse desarrollado sobre todo a propósito de la distinción XIII del libro III de las *Sentencias*, que se ocupa del crecimiento de Cristo en sabiduría y en gracia. Está orientada a distinguir una gracia creada y en esta perspectiva principalmente se ha planteado el problema de la gracia de unión. El método ha consistido por una parte en precisar la analogía de la gracia en lo que atañe a Cristo y por otra en introducirla en la cuestión de la unión para aclararla [58]. En este punto el pensamiento de Sto. Tomás presenta dos características bien claras: en primer lugar el Angélico reúne dos aspectos de la gracia creada: la gracia como forma santificante y el mérito, y según ambos aspectos hace la comparación [59]. De este modo puede poner la unión hipostática en relación con todo el orden de unión por gracia: como calificación del alma, como actividad unitiva. En segundo lugar parece que, al tratar esta cuestión, se deja guiar por el cap. XV del *De Praedestinatione Sanctorum* de San Agustín, lo cual da todo su sentido a la comparación al señalar la íntima correlación entre el Misterio de Cristo y el Misterio de la Salvación.

Es bastante notable que los textos citados en el *sed contra* en los dos artículos 10 y 11 estén tomados del citado capítulo de San Agustín; estos textos no pertenecen al aparato patrístico citado en los pasajes paralelos: la *Sentencias* no los mencionan en esta ocación, tampoco la *Suma* de Alejandro de Hales ni los comentarios a las *Sentencias* de San Alberto, San Buenaventura y el mismo Santo Tomás [60]. Sabemos por otra parte—o mejor, participando de la discreción del P. Bouillard, que ha formulado la hipótesis, generalmente bien acogida por los críticos [61]—, podemos pensar fundadamente que Sto. Tomás leyó y meditó al menos el cap. XV del *De Praedestinatione Sanctorum,* si no la obra completa, mientras redactaba la *III.ª Pars*. Cabe por tanto pensar que el Dr. Angélico ha encontrado en este texto un principio organizador de los datos que quería exponer. Ahora bien, ¿de qué se trata en San Agustín? De valorar el carácter absolutamente gratuito de la vocación a la fe, estableciendo una comparación entre la predestinación de Cris-

---

58. Sobre este punto, cfr. *infra,* § 5.

59. Art. 10: *utrum unio Incarnationis sit per gratiam;* art. 11: *utrum unio Incarnationis fuerit aliqua merita subsecuta.*

60. P. LOMBARDO: III, d. 4 y d. 13. A. DE HALES, *Suma,* IV, n.º 60 y 96. S. ALBERTO, *In III Sent.*, d. 4, a. 8 y d. 13, a. 1. S. BUENAVENTURA, *In III Sent.*, d. 2, a. 3 q 2 y d. 4, a. 2, q 1 y 2. STO. TOMÁS, III, d. 4, 3, 1 y y d. 13, 3, 1.

61. BOUILLARD, *Conversion et Grâce...*, pp. 111-114.

to y la de sus miembros: ningún mérito precedió en la Humanidad de Cristo a su unión con el Verbo; no por eso queda anulado el libre albedrío en la Humanidad de Cristo y además esta predestinación única no constituye injusticia alguna respecto de los otros hombres que no han sido objeto de ella. La predestinación de todo hombre se ajusta a las mismas reglas, no solamente en virtud de una ley general de la predestinación, sino porque se trata de una predestinación única: la de los miembros no es otra que la de la Cabeza. En otros términos, San Agustín, para todos los hombres, deduce la economía de la gracia de la economía de la Encarnación, mediante la realidad del Cuerpo Místico. Esta amplia perspectiva ha llamado la atención de Sto. Tomás. Dado el objeto de su investigación, invierte los términos: de la consideración de la unión por la gracia en sus diversos aspectos se remonta a la unión hipostática, sirviéndose del mismo término medio: el Cuerpo Místico. Las explicaciones escolásticas sobre la relación entre los dos tipos de unión tienen, pues, cabida de esta manera: si la unión del hombre con Dios es un asunto de pura gracia, igualmente también la singular unión de la Humanidad de Cristo en la Persona del Verbo. Se ve en seguida el interés de esta referencia a San Agustín, que sitúa la comparación entre el Misterio de la gracia y el de la Encarnación en función del Misterio de la unidad de Cristo y de los cristianos. No se trata solamente de un parangón puramente formal entre tipos de unión abstractamente considerados. Se trata de vincular la unión hipostática y la unión por la gracia dentro de un mismo eterno plan salvífico de Dios. Situando así la cuestión, Santo Tomás completa, acaba, en el sentido propio de estos términos, la contemplación teológica de la unión hipostática: su análisis fundado en los textos de Calcedonia se limitaba necesariamente a examinar la estructura propia de Cristo y no subrayaba su incidencia en la economía de la salvación. Una comparación puramente formal entre la unión hipostática y la unión por gracia habría podido dar ciertamente una luz complementaria para la inteligencia teórica de la unión. Pero el propósito de Sto. Tomás es, siguiendo a San Agustín, mucho más amplio: la comparación no tiene sentido sino en la unidad revelada de un mismo Misterio. La unión hipostática no puede comprenderse plenamente si no se considera en su finalidad económica. Volvemos a encontrar aquí un dato sobre el que ya hemos hecho luz al estudiar la cuestión 1 de la *III.ª Pars*. El plan teológico del Misterio de Cristo no puede estar completo si prescindimos de la misión del Señor, y a la inversa, la consideración de la misión permite comprender mejor la trascendencia de Cristo, el carácter singular de su subsistencia y de su gracia. No

era, pues, indiferente para Sto. Tomás introducir o no en la cuestión misma de la unión hipostática considerada en su estructura un paralelismo con la unión por gracia, considerando una y otra en su continuidad objetiva. De este modo estamos de lleno dentro del clima de la Revelación que nos presenta inseparablemente a Jesucristo como Hijo de Dios y Salvador.

Dentro de este marco vamos a decir unas palabras sobre los análisis efectuados. La comparación hace que en primer lugar resalte la *trascendencia* de Cristo; la unión por la gracia, considerada en su más alto grado, es asunto de conocimiento y de amor, unión en la operación, que supone una calificación del alma: la gracia habitual. La unión hipostática atañe inmediatamente al ser personal de la humanidad asumida: no implica hábito alguno y es más íntima que la unión por operación. El Misterio propio de Cristo mantiene íntegramente su carácter específico, su incomunicabilidad total; las diversas explicaciones de Sto. Tomás acerca del tema pueden resumirse en esta frase del artículo 11:

> Unio Incarnationis, cum sit in esse personali, transcendit unionem mentis beatae ad Deum, quae est per actum fruentis.

Pero por otra parte se da una *continuidad* real entre una y otra. Si es cierto que por un lado tenemos la semejanza divina y por otro a Dios mismo, la unión hipostática no está, sin embargo, separada de la unión por gracia, ya que aquélla es el principio de ésta: toda la realidad de la mediación de Cristo está aquí evocada, con referencia a Ioh 1, 17 [62]; todo el sistema de la gracia y de la santificación depende concretamente de la Encarnación; es preciso, pues, que ésta realice al *maximum* la condición misma de la economía de la gracia santificante: la gratuidad bajo todos los aspectos. Esto vale no sólo en el orden objetivo de la santidad (*Incarnatio principium gratiae*), sino también en el orden histórico de la Redención (*Incarnatio reformatio totius naturae*). De este modo toda la luz que dimana de la mediación y de la Redención se proyecta sobre la Encarnación, y recíprocamente ésta las ilustra desde su Misterio, ya que es el principio radical de las mismas.

No hay por qué insistir más de lo que Sto. Tomás insiste aquí sobre todos estos datos. Al fin y al cabo no son sino indicaciones de temas que se desarrollarán a todo lo largo de las cuestiones ulteriores. Su interés consiste en el hecho de que, ya en el punto de

---

62. *Gratia non potest cadere sub merito, quia est merendi principium. Unde multo minus Incarnatio cadit sub merito, quae est principium gratiae, sec. illud Ioh. 1, 17: Gratia et veritas per Iesum Christum facta est* (III, 2, 11, c, 2.º).

partida, unen en la contemplación del Misterio de Cristo los datos que dependen de las estructuras y los que resultan de la economía. La unidad profunda del Verbo Encarnado aparece en su extensión paralela al conjunto del plan santificador de Dios y éste se manifiesta como un principio esencial de explicación para entender a Cristo, bien porque su estructura puede entenderse comparándola con la naturaleza y la actividad de la gracia, bien porque la finalidad total que Dios pretende explica el sentido de la Encarnación. Se ve casi evidentemente que las explicaciones que van a venir en las cuestiones siguientes no pueden ser sino ampliación de los datos apuntados aquí; en cierto modo se trata de que el Misterio vaya desplegando progresivamente su armonía interna a lo largo de las líneas definidas por la estructura y la misión del Verbo Encarnado.

§ 3

La Encarnación del Verbo

Gracias al estudio de la cuestión 2 de la *III.ª Pars* hemos podido ver en la unión hipostática el centro del Misterio y, por consiguiente, la luz bajo la cual puede el teólogo examinar los componentes de este Misterio. Esta luz es doble, ya que se puede considerar la Encarnación bien en su estructura—apoyándonos para ello en la enseñanza de los Concilios interpretada mediante una filosofía de la persona—, bien en su relación con la unión por la gracia, interpretada en función de una teología de la gracia y del sobrenatural.

Supuestas estas perspectivas, la organización de conjunto de las cuestiones 3-26 no tiene nada de sorprendente. Una primera parte considera la unión en la Persona asumente: hay que precisar realmente el sentido de la Encarnación del *Verbo;* hasta aquí apenas se había apoyado en las propiedades de la Persona considerada en sí misma [63]. La segunda parte se ocupa de la naturaleza asumida: trata de la Humanidad de Cristo; el estudio es mucho más amplio porque su objeto es más completo; a medida que descendemos en la escala de los seres, las estructuras y los dinamismos son menos simples [64]. Finalmente, la tercera parte agrupa cierto

63. Efectivamente, cabe subrayarlo: tanto la cuestión 1 como la cuestión 2 se ocupan de hecho de la Encarnación de *Dios*. Es el tema de Dios hecho hombre el que ha acaparado la atención de Sto. Tomás. Pero este enfoque sería particularmente incompleto si no atendiera seguidamente a la Persona del Verbo. Tal es el objeto de la q 3.

64. q 4-15.

número de cuestiones que tienen en común la característica negativa de no pertenecer a la estructura misma del Verbo Encarnado, sino que se derivan de ella según puntos de vista formales por lo demás bastante diferentes: *consequentia unionis* [65]. Vamos a considerar sucesivamente esas diversas partes no para hacer un comentario detallado, sino para poner de relieve, como lo hemos hecho con las otras partes de la *Suma,* su organización, fuentes y método.

La cuestión 3, *De unione ex parte personae assumentis,* estudia de modo preciso la Encarnación de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad: el Hijo. Un primer vistazo al entramado de los artículos nos descubre el carácter marcadamente escolástico de los problemas que se plantean, los antecedentes de los cuales se hallan con facilidad. La marcha de la cuestión en líneas generales comprende tres etapas: se estudia primero la noción de asunción desde el punto de vista de la persona y de la naturaleza divinas [66]. Santo Tomás se embarca seguidamente en una serie de hipótesis, a primera vista bastante desconcertantes, sobre todas las combinaciones posibles entre una naturaleza o una persona divina con la naturaleza humana [67]. Finalmente el último artículo estudia las conveniencias de la Encarnación tal cual se ha realizado: la del Verbo [68]. Hay, pues, un cierto proceso dialéctico progresivo, ordenado a justificar la economía actual de la Encarnación. Para comprender su contenido, diremos ante todo unas palabras sobre el origen histórico de esta cuestión 3.

Origen anselmiano

La cuestión de la Encarnación del Verbo bajo la forma en que Santo Tomás la propone se remonta esencialmente a San Anselmo [69]. Creemos que fue el Doctor de Bec el primero en haberle dado su forma sistemática, «racional». Fue avocado a ello en el cur-

65. q 16-26.
66. a 1 y 2.
67. a 3 y 7.
68. a 8.
69. No obstante, esta cuestión no es ajena a la Tradición latina, de la que Pedro Lombardo ha tomado ideas sobre este asunto. Ya al comienzo del libro III de las *Sentencias* nos encontramos planteada la cuestión: *Diligenter annotandum est quare Filius, non Pater, vel Spiritus Sanctus incarnatus est* (dist. 1). El texto muestra que se trata de una búsqueda de conveniencias que expone sobre todo las afinidades positivas del Verbo respecto de la Encarnación, poniendo en orden los temas tradicionales. Creemos que el mérito de Sto. Tomás en la cuestión 3 consiste en orientar su búsqueda hacia un descubrimiento de armonías de sabiduría en la Encarnación del Verbo, sacando el mayor partido posible de la problemática escolástica derivada de San Anselmo.

so de su polémica con Roscelino sobre el problema conexo Trinidad-Encarnación [70]. Incapaz de valorar una por relación a la otra las nociones de naturaleza y de persona, Roscelino, para admitir la realidad de la Encarnación, se veía obligado a entender la distinción entre las Personas divinas como una distinción entre tres *res;* San Anselmo expone de manera extraordinaiamente clara el contenido de esa posición:

> Si tres personae sunt una tantum res, et non sunt tres res unaquaeque per se separatim, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem, ergo Pater et Spiritus Sanctus cum Filio incarnatus est [71].

De ahí la conclusión:

> Aperte dicit aut Patrem et Spiritum Sanctum cum Filio esse incarnatum, aut illas tres personas esse separatas [72].

En su refutación San Anselmo atiende principalmente al aspecto trinitario del error, que él intenta reducir al triteísmo o al sabelianismo; pero atiende también a refutar en sí misma la dialéctica que lleva a Roscelino al error. No vamos a entrar aquí en la exposición detallada de su argumentación, que por otra parte parece filosóficamente bastante débil. Acerca del punto concreto de saber cómo se puede admitir la Encarnación del Verbo sólo, a la vez que se afirma que las tres divinas Personas no se distinguen entre sí como tres *res,* San Anselmo se limita en última instancia a enunciar rotundamente la afirmación de la fe: es imposible que la Encarnación del Hijo entrañe la de las otras dos Personas; no parece que haya una refutación propiamente dicha de la afirmación contraria ni una explicación teológica elaborada. No se ve que hayan sido profundizadas las nociones de persona o de naturaleza para utilizarlas en aquel contexto en pro de la doctrina especulativa de la Encarnación. San Anselmo se contenta con afirmar que el Pa-

---

70. Para hacer un resumen nos apoyamos principalmente en la *Epistola de Incarnatione Verbi,* en *Sancti Anselmi opera omnia,* II (ed. Schmitt, Edimburgo 1948) 1-38, incorporada por otra parte en el *Cur Deus homo?* Interpretamos la *Epistola,* haciendo un corte tras el capítulo V, contra la opinión de J. Mc. INTYRE, en *St. Anselm an his critics. A reinterpretation of the Cur Deus homo* (Edimburgo 1954) 132-133. Este comentarista cree que los capítulos IV-VIII están dedicados a establecer la doctrina trinitaria auténtica, mientras que San Anselmo trata de hecho de la fe verídica en la Encarnación. Por lo mismo, Mc Intyre no comprende la situación orgánica de los cap. VII y VIII, en los cuales cree ver digresiones.

71. *O. c.,* ed. c., 10, l. 20; 11, l. 1.

72. P. 21, l. 11, 12.

dre y el Hijo no son *plures secundum substantiam,* sino que son *plures secundum personam.* De ahí deduce una fórmula perfectamente ortodoxa de la Encarnación:

> Quippe Deus non sic assumpsit hominem ut natura Dei et hominis sit una et eadem, sed ut persona Dei et hominis una eademque sit [73].

Hasta aquí no vemos que aparezcan las hipótesis irreales que encontramos en Sto. Tomás; éstas vienen luego en San Anselmo, a guisa de corolario:

> Quod non nisi una Dei persona esse potest. Diversas enim personas unam eandemque personam esse cum uno eodemque homine nequit intelligi. Nam, si unus homo cum singulis pluribus personis est una persona, necesse est plures personas quae aliae sunt a se invicem unam eandemque esse personam; quod non est possibile. Quapropter impossibile est Deo incarnato secundum quamlibet personam illum secundum aliam quoque personam incarnari [74].

Hemos citado este texto porque revela una incertidumbre acerca de la relación divinidad-humanidad, constitutiva de la Encarnación; San Anselmo no parece haber llegado a darse cuenta de que el *homo* de que habla no es una persona; si le hubiera concebido como una naturaleza, no hubiera podido juzgar como absolutamente imposible una Encarnación simultánea de las Personas; sobre todo, se hubiera ahorrado las curiosas consideraciones que vienen a continuación, en las cuales intenta probar que la Encarnación de otra Persona distinta del Hijo habría multiplicado las filiaciones en la Trinidad.

Este breve resumen de la controversia Roscelino-Anselmo basta para que nos demos cuenta del plano en que está situada la cuestión de la Encarnación del Hijo: en el de las nociones de naturaleza y de persona. Cada uno a su manera, Roscelino y San Anselmo usan una filosofía demasiado rudimentaria para aportar las soluciones que interesaban; pero su disputa abre todo un campo de investigaciones que la Tradición anterior apenas parece haber vislumbrado, al menos en la perspectiva que aquí se mantiene.

Antes de pasar adelante, hemos de notar que el estudio de San Anselmo se sitúa al nivel de la controversia teológica; no por el placer de elaborar la posibilidad hipotética de una Encarnación simultánea de las Personas, sino para refutar a Roscelino, San An-

73. Cap. IX, p. 24, l. 19-21.
74. *Ibidem,* 24, l. 21; 25, l. 4.

selmo se fija en este problema. En esta misma perspectiva formula sus curiosas ideas sobre la necesidad de la Encarnación del Hijo. En una palabra, para refutar un error expresamente formulado y defender la ortodoxia amenazada, San Anselmo elabora una argumentación que nosotros hoy juzgamos no convincente. Ahora bien, es aquí donde se pone de manifiesto la mentalidad escolástica ulterior y su amor a la *quaestio:* los que recogen la herencia anselmiana, en lugar de fijarse en la insuficiencia de la argumentación, lo que hacen es formular en cuestión por separado el problema totalmente irreal: ¿es posible la Encarnación simultánea? Y le discuten en sí mismo. Hemos de ver, por lo demás, que esta discusión no carece de interés para la inteligencia de la Encarnación tal como se ha realizado; y es también interesante poner de relieve el paso de una refutación concreta a una problemática plenamente teórica.

Dentro de esta perspectiva hay que advertir que los autores generalmente tratan esta cuestión de la Encarnación del Verbo antes que la de la unión hipostática; ya lo hemos visto más arriba: parten de lo *unibile* para desembocar en la *unio;* examinan en cierto modo los títulos teóricos que para la unión tienen las Personas; sea lo que sea de la intención de los autores, su manera de presentar la cuestión es la de un examen de notas *a priori*. Tal sucede en la *Suma* de Alejandro de Hales y en el *De Incarnatione* de San Alberto Magno.

La problemática de la *Suma* de Alejandro de Hales parece una sistematización inteligente de los datos de San Anselmo, teniendo en cuenta las *Sentencias* y una reflexión personal no despreciable [75]. Un primer capítulo plantea la cuestión general de la Encarnación: *utrum divina natura sit unibilis humanae;* se trata en ella del problema general que plantea la unión de lo finito con el Infinito; el término *natura* no tiene aún valor técnico en cuanto opuesto a *persona*. Este valor técnico entra en juego a partir del capítulo siguiente, fundado en la autoridad del *Cur Deus homo* [76]: *utrum abstractis personis sit unibilis natura divina:* estamos aquí en plena escolástica y, siguiendo a San Anselmo, el autor escribe:

> Abstractis personis non intelligo divinam naturam posse uniri, et si aliquis forte possit hoc intelligere, ego non intelligo.

Está bien claro; sigue avanzando, siempre dependiendo de San Anselmo: *utrum natura divina sit unibilis in persona una, vel in pluribus personis* [77]; pero aquí, aunque dependa del Doctor de

75. Cfr. nuestro estudio *La Problématique de l'Incarnation...*
76. Cap. 2, n.º 12.
77. Cap. 3.

Bec en cuanto al origen de la cuestión, se separa de él en la respuesta; la noción de *homo assumptus* está más elaborada en el maestro franciscano que en su predecesor; distingue entre *persona* e *individuum* de modo que esta última noción no significa otra cosa que la naturaleza concreta: *compositum singulare ex anima et corpore;* nada se opone por consiguiente a que una realidad de esa índole, no terminada en el plano personal, sea terminada por una o muchas personas. Esto depende evidentemente de la sabiduría y el poder de Dios, pero el autor ya no ve la imposibilidad que veía San Anselmo. Todo esto puede ser un ejemplo de la utilidad de los extraños problemas de los escolásticos; en el presente caso, ello permite hacer una puntualización acerca de la humanidad asumida, lo cual es en fin de cuentas una ventaja para entender la Encarnación tal cual se ha realizado.

Un postrer capítulo estudia *in qua persona divina natura sit unibilis humanae.* Volvemos de nuevo al clima tradicional de las conveniencias de la Encarnación; el autor aprovecha la distinción de Pedro Lombardo entre la conveniencia y la posibilidad absoluta de una Encarnación del Padre o del Espíritu Santo y al igual que él concede la segunda, pero hace valer las conveniencias de la Encarnación del Verbo, deduciendo las armonías de la Encarnación de los atributos apropiados al Verbo; para ello se apoya en textos patrísticos.

El *De Incarnatione* de San Alberto, contemporáneo de la obra precedente, presenta casi la misma manera de enfocar la cuestión [78]. Se advierte, sin embargo, que no cita a San Anselmo y sí en cambio, con mucha frecuencia, las *Sentencias.* En lo que concierne al fondo de la cuestión, hay que advertir que San Alberto, contra el parecer de los autores que hemos analizado, admite una respuesta positiva a la cuestión *utrum essentia divina sit unibilis, non intellectis personis;* admite, pues, en el plano conceptual una noción personalizada de la esencia divina, capaz de justificar teóricamente la Encarnación de Dios en cuanto uno. Esto constituye quizá un nuevo progreso técnico respecto del análisis de la Encarnación real.

El plan de Santo Tomás en la III[a] Pars.

La significación y el contenido de la cuestión 3, destacan mejor a la luz de las precedentes. Ante todo, hay que subrayar una vez más la diferencia principal con respecto a las obras paralelas: el estudio de la Persona divina se realiza aquí a la luz del

78. *De Incarnatione,* tr. III *De unione,* q 1 *de unibili ex parte Dei,* ed. c., 193-196.

análisis precedente de la unión hipostática; esta manera de situar la cuestión modifica su sentido; no tanto se trata de discutir teóricamente sobre la unibilidad de tal persona o de la naturaleza cuanto de ver en el Cristo concreto, cuyo Misterio esencial ya ha formulado, la Encarnación del Verbo [79]. Esto orienta claramente todas las cuestión hacia el artículo 8, que pone de relieve las conveniencias tradicionalmente preferidas por el pensamiento cristiano; los demás artículos tienen el valor de procedimientos dialécticos destinados a mejor esclarecer la armonía del conjunto. Sin duda no hay que urgir en este punto concreto la diferencia con los otros escolásticos, cuyo pensamiento también se orientaba hacia el Cristo real; de todos modos, hay que advertir que desde el punto de vista del método Sto. Tomás logra un orden netamente superior y más inmediatamente conforme al dato revelado, que es lo primero que ha tenido en cuenta para lograrlo.

Los dos primeros artículos vuelven sobre la cuestión de la asunción, unida en la escolástica al comentario de la distinción 5.ª de Pedro Lombardo. Empalmando con las observaciones que preceden, notaremos aquí que Sto. Tomás, tanto en la *Suma* como en las *Sentencias,* estudia la asunción en la Persona antes de estudiarla en la Naturaleza. A nuestro juicio, es siempre el mismo punto de vista realista que busca luz teológica acerca de la realidad existente de Cristo [80]. La fidelidad al dato se traduce igualmente en el esfuerzo por admitir la asunción en la naturaleza por razón de la fórmula de San Cirilo, *natura divina incarnata* [81].

Los artículos 3-7 sistematizan las hipótesis irreales, de las que hemos hablado más arriba; no damos aquí la lista; una simple lectura basta para advertir el rigor dialéctico de Sto. Tomás, que es más completo que sus predecesores en cuanto al número de hipótesis. Nótese que el Doctor Angélico admite, como San Alberto, la posibilidad conceptual de la encarnación de la naturaleza divina, personalmente considerada, *Deus*. Pero de modo especial resalta en la marcha de toda esta cuestión, el artículo 4: *utrum una persona possit assumere naturam creatam, alia non assumente;* precediendo a todas las hipótesis teóricas relativas a la Persona, Sto. Tomás trata

---

79. En cierto modo se cierra aquí el círculo abierto desde San Anselmo, ya que se vuelve a una problemática *concreta*. Es verdad que allí se trataba de una herejía que había que refutar, mientras que Sto. Tomás se preocupa de la contemplación de un Misterio.

80. Este orden equivale al de invertir el de San Alberto Magno o el de San Buenaventura en sus comentarios a las *Sentencias*.

81. Por lo demás, a fin de mantener la fidelidad literal, Sto. Tomás desnaturaliza de hecho el sentido de la fórmula.

de la realidad dada y expone su sentido teológico; el resto viene ya en segundo lugar.

Finalmente, siempre desde el punto de vista del plan, el artículo 8 representa una originalidad respecto de las obras anteriores; sin duda todas ellas notaban, más o menos las conveniencias de la Encarnación del Verbo, pero, en general, en un artículo titulado *utrum persona patris sit unibilis* [82]; se trataba, pues, de refutar una posición falsa, de poner de manifiesto una no-conveniencia. El Angélico enfoca la cuestión por sí misma, ya que constituye lo esencial de lo que nos dirá sobre el problema de la Encarnación del Verbo, como veremos luego.

Hemos insistido acerca del plan de Sto. Tomás porque nos parece particularmente revelador de su método teológico; técnicamente hablando, las soluciones que da el Angélico no son originales, habían sido ya elaboradas antes por este o aquel maestro. Pero la problemática, dentro del Misterio revelado de la Encarnación, con su acusada preocupación por conceder el primer puesto a lo real y no sacar a plaza lo posible, sino para ilustrar la realidad, es verdaderamente propia del Doctor Angélico. Esta observación nos permite descubrir una continuidad de método entre los artículos, a primera vista opuestos, sobre la conveniencia de la Encarnación independientemente del pecado [83] y sobre los tipos hipotéticos de Encarnación [84]. En un caso Sto. Tomás rehusa hacer suposiciones, en nombre de la autoridad de la Escritura; en el otro las hace. La contradicción aparente se desvanece desde el momento en que se advierte que el resultado es el mismo: la elaboración de una teología del dato revelado, considerado como un hecho, y, orientada con la preocupación de que resalte la gratuidad de este hecho y la armonía de sus estructuras; al no querer considerar otra hipótesis que la del pecado para el hecho de la Encarnación, Sto. Tomás ha querido descartar toda necesidad de este dato revelado, signo supremo del amor gratuito de Dios. Por el contrario, en lo que atañe a las estructuras de la Encarnación, la confrontación sistemática de las diversas nociones teológicas anteriormente elaboradas, principalmente en teología trinitaria, hace que resalten a la vez las exigencias objetivas de la Encarnación y el margen de indeterminación que toleran: este aspecto de un margen libre constituye la afirmación de la libertad de Dios en la realización de su designio, cuya justificación metafísica no podemos dar; por otra

82. Este título es el de San Alberto, *o. c.*, q. 4. Se pueden hallar otros equivalentes en lo sustancial.

83. 3 q 1 a 3.

84. 3 q 3 a 3-7.

parte, el cuidado que ha tenido Sto. Tomás de elaborar sus hipótesis dentro de la línea de un análisis de la posibilidad concretamente realizada y con vistas a que destacaran las armonías teológicas de la misma, quita a su investigación todo carácter de abstracción inadmisible y de malabarismo inútil sobre la Palabra de Dios. Sólo podemos hacer aquí estas breves indicaciones e invitar al lector a que vaya por sí mismo al texto y a sus paralelos escolásticos, para que aprecie al vivo un caso típico de método escolástico.

Razones teológicas y armonías

Después de haber examinado el plan de Sto. Tomás, sólo nos resta decir una palabra sobre los principios que pone en juego y las armonías que descubre. El principio de su investigación es la distinción, cuidadosamente establecida en el artículo 1.° entre el *acto* y el *término* de la asunción; la asunción terminativamente afecta necesariamente a la Persona. y económicamente, a la Persona del Verbo; la asunción en cuanto acto puede atribuirse a la naturaleza considerada como principio de acción, o a las tres Personas como autor único de la acción de la Encarnación [85].

---

85. Al discutir esta distinción entre *acto* y *término,* BACKES, *Die Christologie...*, creemos que exagera el influjo de San Juan Damasceno sobre Sto. Tomás. A propósito del origen de esta distinción Backes remite a 3 q 2 a 8, que comenta *o. c.,* 120. Este artículo está consagrado a distinguir las dos nociones de *unio* y *assumptio.* Sto. Tomás valora dos claves de distinción: *assumptio* designa el acto y connota los términos de ese acto; *unio* designa solamente la relación. En este artículo hallamos ciertamente, en la tercera objeción, una cita de San Juan Damasceno traída a cuenta para apoyar la distinción entre *unio* y *assumptio* por comparación con otra distinción entre *unio et Incarnatio* y *humanatio.* Es una aportación cierta pero marginal y en todo caso nada puntualiza sobre la distinción, en la asunción misma, entre el acto y el término. Por otra parte Sto. Tomás no dio en seguida con esta distinción; aún no la utiliza en el *Comentario a las Sentencias* (III, d. 5, 2, 2). El paralelo más próximo creemos que hay que buscarle en SAN BUENAVENTURA (*In III Sent.,* d. 5, a. 1, q. 2). Nuestra discrepancia de Backes va sin embargo más lejos. Cree este autor que el concepto de persona elaborado por San Juan Damasceno (*De Fide Orthodoxa,* III, 6, ed. Buytaert, p. 186) ha tenido una influencia real en las disquisiciones de Sto. Tomás, en particular las de 3 q 2 a 2 (*o. c.,* 218, donde remite a 182-183). La diferencia entre el Angélico y sus contemporáneos o predecesores escolásticos consistiría "en una mayor familiaridad del Aquinate con San Juan Damasceno" (pág. 184). No creemos que el cotejar elementos comunes a los dos autores baste para probar una influencia del uno sobre el otro. En todo caso haremos dos observaciones: en primer lugar en 3 q 2 a 2 Sto. Tomás se contenta con invocar la clásica definición de Boecio que le había servido ya para la *Trinidad* y que parece satisfacerle. Incluso aunque, históricamente, Boecio no llegara por sí mismo

Esta distinción es la clave de toda la argumentación; es preciso añadir un punto de referencia muchas veces invocado en las objeciones y en las soluciones: la comparación con las exigencias de unión por gracia, expresada en términos de actividad sobrenatural de Imagen o de adopción [86]. No nos detendremos con los detalles de los diversos argumentos; lo esencial es que Sto. Tomás subraya siempre que tiene ocasión, en los siete primeros artículos, la trascendencia de la unión hipostática respecto de la unión por gracia; rehusa concluir la necesidad de la Encarnación so pretexto de que la unión por gracia nos hace hijos adoptivos [87]. Pero también con ocasión de rechazar una exigencia propiamente dicha, puede poner de relieve en el artículo 8, conveniencias fundadas en las apropiaciones.

Sto. Tomás, agrupa estas conveniencias en torno a tres claves: la primera es la Persona del Verbo, considerada en sí misma: es ante todo el tema del paralelismo entre la primera creación y la segunda; este tema, hace que resalte el carácter de recapitulación que tiene la segunda creación, que remata plenamente la obra divina:

a una noción de persona perfectamente elaborada (Backes lo cree e invoca la autoridad de Tixeront, pág. 184, n. 4, y, aunque habría que estudiar la cuestion con M. NÉDONCELLE, *Les variations de Boèce sur la Personne*, en "Rev. Sc. Rel." (1955) 201-239, lo cierto es que Sto. Tomás ha elaborado sus propias reflexiones sobre el texto de Boecio y no cita al Damasceno en este problema. En segundo lugar cabe recordar que el lugar que prefiere Sto. Tomás para sus especulaciones sobre la persona es la angelología. 3 q 2 a 2 se explica mucho más naturalmente por los numerosos paralelos especulativos que halla en este contexto que por un influjo implícito de San Juan Damasceno. Creemos que estos dos ejemplos ponen de manifiesto que la obra de Backes, cuyas aportaciones son valiosas, no puede ser utilizada sin reservas en lo que atañe a las conclusiones.

86. a 1 ad 1; a 4 ad 3 (texto comentado *supra*, p. 307); a 5 ad 2; a 8.

87. Se trata aquí de una evidente conveniencia, de una armonía profunda con la misteriosa propiedad de la Persona del Verbo. Esto no es, sin embargo, una necesidad absoluta. Para caer en la cuenta del nivel epistemológico en que quiere permanecer Sto. Tomás, no es inútil sin duda comparar estos artículos 3-7 con 1 q 43 a 4: *utrum Patri conveniat mitti*. Sto. Tomás demuestra en este artículo que la noción misma de misión excluye toda conveniencia de una misión del Padre, ya que la misión se coloca en la prolongación de las procesiones. A la luz de la misión se puede concluir igualmente que la Encarnación del Padre no conviene *nullo modo*. Está bien claro. Lo cual no impide que tanto la misión como la Encarnación sean elementos del dato revelado, cuya inteligibilidad es superior a la razón humana y para los cuales esta razón no puede hallar necesidad metafísica. Por tanto, no es imposible y sí dialécticamente útil considerar "hipótesis" para hacer resaltar en todos los planos la gratuidad del dato y de sus conexiones internas. Sobre la significación de una *similitudo filiationis naturalis* en la hipótesis de una Encarnación del Padre, véase el a 5 ad 2.

Verbum Dei, quod est aeternus conceptus eius, est similitudo exemplaris totius creaturae. Et ideo, sicut per participationem huius similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae, sed mobiliter; ita per unionem Verbi ad creaturam, non participativam sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad aeternam et inmmobilem perfectionem.

El atributo de sabiduría, apropiado al Verbo, es el fundamento de una segunda armonía, siempre dentro de la primera clave. Es el punto de vista del conocimiento el que aquí se tiene en cuenta: la Encarnación realiza la última comunicación de la Sabiduría divina al hombre, ser dotado de inteligencia y que por tanto participa de la Sabiduría:

Homo per hoc in sapientia proficit, quae est propria perfectio eius prout est rationalis, quod participat Verbum Dei... Et ideo, ad consummatam hominis perfectionem, conveniens fuit ut ipsum Verbum Dei humanae naturae personaliter uniretur.

El segundo grupo de conveniencias está centrado en torno al fin último del hombre, la bienaventuranza, que se realiza en la adopción perfecta de los hijos de Dios. Lo que Sto. Tomás no había querido considerar como el principio de una exigencia de la Encarnación, viene a ser fundamento de una conveniencia que debe ser contemplada *in mysterio:*

Congruum fuit ut per eum qui est Filius naturalis, homines participarent similitudinem huius filiationis secundum adoptionem, sicut Apostolus Rom 8 dicit: Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imagini Filii eius.

Finalmente el tercer capítulo de conveniencias se toma de la liberación del pecado; hay una oposición entre el apetito desordenado de ciencia que caracterizó al primer hombre y la eterna y perfectamente ordenada Sabiduría de Dios; la Encarnación de esa Sabiduría guarda una armonía profunda con la redención del hombre:

Conveniens fuit ut per Verbum verae sapientiae homo reduceretur in Deum, qui per inordinatum appetitum scientiae recesserat a Deo.

Si atendemos al conjunto de estas conveniencias, cabe hacer las siguientes observaciones: en primer lugar todas ellas se refieren a temas ampliamente elaborados por la Tradición cristiana. Si, como creemos, la organización de la cuestión 3 está enteramente ordenada a destacar el artículo 8, ya se ve que lo que el

Angélico pretende es que el lector capte el sentido misterioso de la Encarnación del Verbo. Pero, por otra parte, toda la dialéctica que precede tiene por objeto determinar exactamente el nivel ontológico y epistemológico de este Misterio; dentro del dato tradicional el Doctor Angélico introduce las precisiones que cabe esperar del teólogo; dos elementos principalmente contribuyen a lograrlo.

El sentido de la gratuidad del don de Dios, de la Encarnación tal cual se ha realizado, impide encontrar en las conveniencias propuestas necesidad metafísica; en orden a considerar las otras posibilidades teóricas, se tiene ya la ventaja de poder apreciar en qué plano se dan las armonías descubiertas, que es el de la Sabiduría misteriosa de Dios. Además los datos de teología trinitaria han contribuido a acusar esta gratuidad y este misterio del plan de Dios: la Encarnación del Verbo no puede comprenderse sino en función de una teología de las relaciones personales en el seno de la Trinidad y, dentro de la perspectiva tomista, en función del misterio de las apropiaciones trinitarias, del que hablábamos en el capítulo 1. Las afinidades reales entre el Verbo y la humanidad no pertenecen a la categoría de lo necesario, ni siquiera de lo intelectualmente demostrable, sino más bien al de la sabiduría de la fe.

En definitiva, la perspectiva que traza Sto. Tomás en este artículo parece teológicamente exacta. Toca al lector de la *Suma* enriquecer con su conocimiento de las fuentes cristianas los temas indicados en el artículo 8; pero, aunque adolezca de brevedad la manera de resumirlos que tiene Sto. Tomás, está perfectamente claro el contenido teológico de los mismos. Al negarse a conceder a las conveniencias de la Encarnación un valor racional que no tienen, el Doctor Angélico valora mucho más su importancia; al negar que de ellas se deduzca necesidad, subraya su profundo sentido: estamos aquí dentro del Misterio propiamente dicho, dentro de un equilibrio de la restauración de todas las cosas que será para siempre objeto de fe y de contemplación; corresponde a la parte superior del espíritu, al *intellectus*, conocer, orar, vivir las armonías que se encuentran en la Encarnación. La Escritura nos las expone en su lenguaje espléndido, el teólogo hace las distinciones necesarias analizando el Misterio según la analogía de la fe; y de ese modo lanza al creyente y al santo por el camino de una búsqueda íntima de lo que está más allá de toda sistematización.

§ 4

La Humanidad de Cristo

Conforme a la progresión indicada en el prólogo a la cuestión 2, Sto. Tomás, después de haber estudiado la Encarnación de la Persona del Verbo, aborda el examen de la naturaleza asumida. La investigación que comienza en la cuestión 4 se prolongará ampliamente; esa amplitud expositiva es ya un indicio de la complejidad de la materia. Efectivamente, hasta aquí nos hemos mantenido dentro de perspectivas relativamente simples, porque se trataba de una visión global; el estudio de la unión, basado en definiciones conciliares y pensado a la luz de una filosofía extraordinariamente lúcida, no tenía por qué entrar detalladamente en las estructuras de la naturaleza humana de Cristo; la consideraba en bloque, como humanidad concreta. A su vez, la reflexión sobre la Persona tenía también un objeto simple, y la disquisición teológica realizada en el artículo 8 de la cuestión 3 procedía por vía de comparación amplia en extremo entre la Encarnación y los grandes misterios de la Creación y de la vocación sobrenatural de los seres espirituales. Pero parece que toda la dificultad para elaborar una teología coherente de la Encarnación se centra en el Misterio de la Humanidad de Jesucristo. Un vistazo a la historia del dogma cristológico nos convence de ello fácilmente: todo indica que, una vez sólidamente establecida la divinidad de Jesucristo, el amplio esfuerzo del pensamiento cristiano ha propendido a precisar más y más la realidad individual y concreta de su humanidad; las condenaciones del monofisismo, el monotelismo, el monoenergismo son otras tantas llamadas a una elaboración de la individualidad de Cristo y para apreciar su significación en la economía de la salvación. Estas precisiones dogmáticas se nos aparecen hoy como verdaderamente capitales: sólo gracias a ellas se puede hablar en verdad de la Encarnación. Pero es preciso confesar que hacen singularmente delicada la elaboración de una teología detallada de la Humanidad de Jesús, que respete a la vez los complejos meandros de una naturaleza humana y la unidad sin fisuras del Señor. Por eso, antes de seguir a Sto. Tomás en la exposición de esta teología, querríamos anticipar el catálogo de los problemas que se plantean al teólogo. Por lo demás, lo haremos siguiendo el orden de la *Suma*. Será, si se quiere, adelantar una síntesis de la enseñanza de Sto. Tomás, pero se hace necesaria por la complejidad del problema.

Los problemas

La primera cuestión que se plantea es la cuestión por excelencia: el nivel ontológico de la humanidad de Cristo; según el método desarrollado por Sto. Tomás, evidentemente hay que enfocar la humanidad de Cristo ante todo a la luz de la unión hipostática. ¿Qué ocurre con esta humanidad singular, en todo semejante a la nuestra, al subsistir en una Persona divina? Creemos que Santo Tomás ha buscado la respuesta en la dirección de un concepto estudiado de la *dignidad* de la naturaleza humana; y pensamos que el haber utilizado esta noción analógicamente, da en parte una versión de la idea patrística de una trascendencia de la naturaleza humana de Cristo respecto de todos los hombres.

La afirmación de una dignidad singular en nada debe perjudicar a la realidad concreta de la humanidad de Cristo, cuerpo y alma. Sobre todo no excluye una reflexión sobre el *origen adámico* de Cristo. Aquí no es directamente el misterio de la unión hipostática el que proyecta su luz sobre la naturaleza humana de Cristo, sino más bien el misterio de la misión redentora, que implica una comunidad total en el plano del hombre pecador.

Es necesario un tercer aspecto; no basta destacar la situación singular de la humanidad de Cristo, afirmando además según una aparente paradoja, su comunión real con una condición de fragilidad. Es preciso aún elaborar la vinculación de la humanidad de Cristo a la de los demás hombres en el plano de la *vida sobrenatural*. ¿Basta afirmar la subsistencia divina para afirmar esa vinculación, o, por el contrario, hay que hablar de perfecciones creadas en Cristo del mismo orden de las perfecciones creadas del hombre? Y en caso afirmativo, ¿no conduce esto a difíciles distinciones entre gracia habitual, virtudes, operación sobrenatural de Cristo? La recapitulación entrará entonces en juego en todos los planos del sobrenatural creado.

Pero lo más delicado no es sin duda realizar estos exámenes sucesivos de la humanidad de Cristo a la luz de los diversos aspectos del Misterio, sean dogmáticamente definidos o teológicamente ciertos. Es preciso también conservar su *unidad* en esos diversos enfoques, de suerte que Cristo no aparezca dividido, sino que por el contrario resalte la armonía de su estructura, de su gracia, de su operación, del misterio de su sufrimiento. La cohesión de todo esto, garantizada principalmente por el plan salvífico de Dios, debe aparecer de modo evidente en el análisis y el planteamiento teológicos, sin hacer jamás violencia a la gratuidad del conjunto en provecho de lo pseudo-necesario, aparentemente racional.

Tal es en resumen el conjunto de problemas que se podía plantear Sto. Tomás en el umbral de la custión 4. Al menos lo podemos pensar con fundamento, a vista de la organización de las cuestiones 4-15. Comenzaremos su estudio examinando la articulación que presenta: *assumpta* y *coassumpta*.

Realidades asumidas y realidades coasuntas

> Considerandum est de unione ex parte assumpti. Circa quod primo considerandum occurit de his quae sunt a Verbo Dei assumpta; secundo, de coassumptis, quae sunt perfectiones et defectus [88].

La idea de distinguir en la naturaleza humana de Cristo entre lo asumido y co-asumido no es propia de Sto. Tomás. Bajo la rúbrica de *coassumpta*, la *Suma* de Alejandro de Hales trata de las deficiencias humanas de Cristo y además estudia las tres opiniones que recoge Pedro Lombardo [89]. Bajo el título *consequentia unionem*, reservado por Sto. Tomás a otro objeto formal, San Alberto agrupa en su *De Incarnatione* algunas perfecciones de Cristo: gracia, ciencia, potencia, voluntad humana [90]. Sto. Tomás aprovecha y sistematiza esta corriente de pensamiento: la naturaleza humana de Cristo, tomada en sí misma o considerada en sus partes, cuerpo y alma, constituye el conjunto de los *assumpta* [91]; los *coassumpta* son las perfecciones y deficiencias de Cristo, estudiadas bajo el mismo título porque son las calificaciones concretas de la humanidad asumida [92]. Como intentaremos demostrar en nuestro análisis, esta distinción entre *assumpta* y *coassumpta* debe tomarse en dos sentidos complementarios: en primer lugar responde a distinciones objetivas en la naturaleza concreta de Cristo: lo esencial, lo accidental, la operación. Pero cabe considerar también los dos grupos de cuestiones 4-6 y 7-15 como dos profundizaciones sucesivas, «concéntricas», del mismo dato: la Humanidad real de Nuestro Señor.

El tema de los *assumpta* se desarrolla del siguiente modo: primeramente una cuestión estudia la naturaleza humana de Cristo en cuanto tal. La construcción de Sto. Tomás es hábil, en el sentido de que desde el primer artículo se tiene ya la conveniencia de la asunción por el Hijo de Dios de una naturaleza humana.

---

88. 3 q 4 pról.
89. ALEJANDRO, IV, n.º 37-56 (Lib. III, inq. unica, tr. I, q. IV, tit. I, d. III).
90. Tr. IV-VI.
91. q 4-6.
92. q 7-15.

Este constituye con el artículo 8 de la cuestión 3, inmediatamente precedente, una suerte de díptico sobre la armonía del Verbo Encarnado: después de haberla considerado partiendo de la Persona del Verbo, se la enfoca ahora partiendo de la naturaleza humana. Es volver, desde otros puntos de vista formales, sobre pensamientos esenciales a la teología de la Encarnación, tales cuales han sido ya expuestos en algunos artículos-clave: q 1 a 1—2; q 2 a 2—10. Este dato es ahora susceptible de puntualizaciones técnicas; por una parte Sto. Tomás rechaza una asunción de la persona humana por el Verbo y descarta el tema, a su juicio harto similar, del *Homo assumptus* [93]; por otra parte precisa la estricta individualidad de la naturaleza asumida: no es ni más ni menos que otra naturaleza humana cualquiera [94]. Finalmente el artículo 6 viene en cierto modo a temperar el rigor especulativo al insistir en la raíz adámica de la humanidad de Cristo: la comunidad entre Cristo y los hombres no se realiza por inclusión de una naturaleza universal en la Persona del Verbo, sino por el hecho de pertenecer Cristo a la raza de Adán.

En las dos cuestiones Sto. Tomás se deja guiar por la doctrina tradicional; la cuestión relativa a las partes de la humanidad de Cristo [95] tiende a dejar en claro la integridad de ésta; lucha contra el docetismo, el gnosticismo, el apolinarismo, estableciendo la realidad del cuerpo y del alma de Cristo. Finalmente, la cuestión 6 responde, al estudiar el orden de la asunción, a preocupaciones que parecen tener relación con las tendencias neoplatónicas de la teología cristiana; subraya el lado jerárquico de la estructura de Cristo.

Dentro de la perspectiva de nuestro estudio, que tiende a situar la cristología de Sto. Tomás dentro del conjunto de su pensamiento teológico, los artículos que más nos interesan son éstos sobre el significado de la asunción de una humanidad por el Verbo y sobre la comunidad de esta humanidad con todos los hombres en Adán.

---

93. Sobre el tema del *Homo assumptus* y la actitud de Sto. Tomás en esta materia nos atenemos a las conclusiones del P. H. DONDAINE, en B.Th. V, 674-679 (858-859) a propósito de los trabajos del P. Deodato de Basly y de A. Gaudel. No creemos que las recientes controversias en torno a la cuestión hayan aportado mucha luz complementaria. Cfr. también H. DONDAINE, *Qualifications dogmatiques de la théorie de l'Assumptus-Homo dans les oeuvres de saint Thomas,* en "Sciences Philosophiques et Théologiques" (París 1941) 163-168.

94. 3 q 4 a 4-5.

95. q 5.

Cristo y la Imagen de Dios

Para poner de relieve el lazo que une la humanidad de Cristo al Verbo y apreciar el sentido y la significación de una asunción de la naturaleza humana con preferencia a toda otra, Sto. Tomás pone evidentemente en juego sus concepciones antropológicas. El mismo nos invita a comprender la Encarnación dentro del marco de su teología de la Imagen de Dios. Nótese que al hacerlo permanece íntegramente dentro de las rutas clásicas de la teología cristiana [96].

Cuando estudiábamos el concepto de Imagen de Dios en Santo Tomás, notábamos que estaba elaborado por referencia a la bienaventuranza sobrenatural; el grado natural de la Imagen se consideraba como la capacidad radical para ser elevado al conocimiento y al amor perfecto de Dios. Aquí, ante todo, vuelve sobre esos datos:

> Similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris [97].

En efecto, es precisamente esta capacidad de unión con Dios, la dignidad por excelencia de la naturaleza humana, lo que funda en ella la posibilidad de un vínculo directo con el Verbo. Prestemos atención aquí al método, que no es deductivo: así como en el hecho del llamamiento sobrenatural Sto. Tomás hallaba una apertura de la naturaleza para una operación espiritual superior, así también dentro de la Revelación de Cristo descubre en la apertura espiritual de esta naturaleza el fundamento de la unión con el Verbo. Pero si en ambos casos el fundamento es el mismo, la Encarnación transforma el carácter de la Imagen, porque da lugar a un nuevo y único tipo de unión con Dios: en Cristo la Imagen se sitúa al nivel mismo de la unión hipostática; surge de la subsistencia directa de la humanidad de Jesús en el ser personal del Verbo, antes de toda operación personal. Ya había sido advertida en términos muy claros esta trascendencia de la Imagen en Cristo en los artículos 10 y 11 de la cuestión 2:

> Elevatur humana natura in Deum dupliciter. Uno modo per operationem: qua scilicet sancti cognoscunt et amant Deum. Alio modo, per esse personale: qui quidem modus est singula-

---

96. En las diversas obras relativas a la Imagen de Dios en los Padres que hemos citado en el capítulo precedente se pueden ver numerosas exposiciones sobre Cristo-Imagen.

97. 3 q 4 a 1 ad 2.

ris Christo, in quo humana natura assumpta est ad hoc quod sit Personae Filii Dei [98].

Unio Incarnationis, cum sit in esse personali, transcendit unionem mentis beatae ad Deum, quae est per actum fruentis [99].

A estas fórmulas responde la de nuestro artículo:

Multo est maior et perfectior unio ad Deum secundum esse personale quam quae est secundum operationem [100].

El sentido de estos textos se aclara si recordamos la doctrina de Sto. Tomás sobre la Imagen de Dios en el hombre, y particularmente la perfección última de la Imagen en las relaciones con las Personas divinas [101]: sin duda alguna al término de un proceso de actividad espiritual es cuando el hombre en gracia se asemeja y se une a las Personas divinas. En el caso de Cristo, por el contrario, la unión inmediata de la naturaleza humana a la Persona divina en el plano de la subsistencia es lo que constituye la Imagen. Esta diferencia es fundamental; en primer lugar gracias a ella nos damos cuenta de la trascendencia de la Humanidad de Cristo respecto de todas las demás por el hecho de la diversidad de su unión con Dios; en segundo lugar deja abierta la cuestión de una calificación de la naturaleza humana de Cristo en el plano de la operación sobrenatural; nos permite entrever una economía de la gracia en Cristo distinta de la unión hipostática propiamente dicha y armonizando con ella en una síntesis única que difiere de la de los otros hombres [102]. Este probema ocupará el primer puesto entre los *coassumpta;* desde este momento podemos volver un poco sobre la trascendencia de la humanidad de Cristo.

Dignidad de la Humanidad de Cristo

El léxico utilizado por Sto. Tomás puede ayudarnos a comprender su pensamiento; la terminología de la *dignidad* aparece con frecuencia en las cuestiones 2-6. He aquí una muestra:

Nobilis: aparece 9 veces, 6 en la cuestión 2 solamente.

Dignus: 7 veces.

Dignitas: 37 veces, de ellas 17 en la cuestión 2.

98. 3 q 2 a 10.
99. 3 q 2 a 11.
100. 3 q 4 a 1 ad 2.
101. Cfr. *supra,* cap. IV, p. 303-304.
102. Comenzaremos aquí a darnos cuenta de cómo hay que perfilar el paralelo entre Cristo y los hombres, ya esbozado al final de la cuestión 2. Se diseña un doble plano, el de la unión hipostática y el de la santidad creada, que estudiarán las cuestiones 7 y 8, en función de la Revelación del Cuerpo Místico.

Nosotros indagaremos en un contexto totalmente diferente, el de la jerarquía de los estados de vida, el significado de estos términos, a fin de captar mejor su contenido cuando se trata de la Encarnación. La idea de dignidad es correlativa a las de absoluto y de fin [103]. La vida contemplativa es, según Sto. Tomás, más digna que las otras, porque se vive por sí misma; se basta a sí misma: *non ordinatur ad aliquid aliud in ipso in quo est*. En este sentido es el *finis vitae activae et fini ultimo vicinior*. Esta es la razón por la cual a la vez que Sto. Tomás concede que la vida activa es más inmediatamente útil a aquellos en favor de quienes se emplea, añade: *Contemplativa est dignior, quia dignitas significat bonitatem alicuius propter seipsum, utilitas vero propter aliud*. En la *Suma teológica* hay otras fórmulas que vienen a lo mismo. Así 2-2 q 182 a 1: *Vita contemplativa magis propter se diligitur*, y esta relativa autonomía es signo de una mayor proximidad a lo divino: *Vita contemplativa est secundum divina*. Además, en el contexto de una investigación sobre la idea de virtud cardinal, Sto. Tomás escribe:

> Similiter etiam intellectuales (virtutes) non dicuntur cardinales quia perficiunt in vita contemplativa quaedam earum, sc. sapientia, scientia et intellectus; ita autem contemplativa est finis unde non habet rationem ostii [104].

Cuando se habla de la superioridad de la vida contemplativa, de su dignidad por ser en sí mejor, se quiere formular el hecho de que se aproxima más que ninguna otra a la perfección de la operación y, por tanto, a la realización perfecta de la bondad ontológica de un ser. O sea, que la dignidad aparece como la irradiación de un modo de ser superior al que se tiene [105].

Esta observación cobra todo su valor cuando se trata del Verbo Encarnado. Al igual que los escolásticos anteriores, Sto. Tomás no ignora que se ha querido a veces concebir la unión hipostática de una manera completamente extrínseca *secundum dignitatem quamdam*. Sabe incluso que esa actitud tiene su origen en Nestorio y rechaza bien claramente esa unión meramente honorífica citando el tercer anatema de San Cirilo [106]. La dignidad de Cristo de la que él habla no es una cualidad concreta de su Humanidad, que, sin que se pueda saber en qué consiste exacta-

103. III, d. 35, 1, 4, q 1 a 1.
104. *Virt.* 12, 24m (¿No habrá que leer *perficiuntur*?).
105. Esta doctrina debe interpretarse en función del pensamiento de Sto. Tomás sobre la primacía de la operación espiritual, expuesta *supra*, cap. III, § 2.
106. 3 q 2 a 3 c ad 2.

mente ni en qué se funda, serviría de lazo de unión con la Persona del Verbo. Para comprender de qué se trata en Sto. Tomás, basta recurrir a la visión que tiene de Cristo y que le presenta en primer lugar como un Todo. De este modo la dignidad aparece bien fundada en su razón de ser: se trata de la redundancia de la unión hipostática en la Humanidad de Cristo, redundancia que la sitúa al margen y por encima de toda otra humanidad. El texto más explícito a este respecto está igualmente en el artículo 2 de la cuestión 2, al que nos hemos referido más arriba y que decididamente constituye un resumen luminoso de todo el Misterio de Cristo; se trata de la segunda solución:

> Personalitas necessario intantum pertinet ad dignitatem alicuius rei et perfectionem, inquantum ad dignitatem et perfectionem eius pertinet quod per se existaat; quod in nomine personae intelligitur. Dignius autem est alicui quod existat in alio se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis, quia in nobis quasi per se existens, propriam personalitatem habet, in Christo autem existit in persona Verbi. Sicut etiam esse completivum speciei pertinet ad dignitatem formae: tamen sensitivum nobibilius est in homine, propter coniunctionem ad nobiliorem formam completivam, quam sit in bruto animali, in quo est forma completiva.

La naturaleza humana del Señor, por el hecho de subsistir en la Persona del Verbo, está por lo mismo en un plano distinto de la nuestra, tiene otra dignidad. La comparación que utiliza Santo Tomás habla por sí sola: el valor del ser que representa la sensibilidad humana es evidentemente superior al de la sensibilidad animal por el mero hecho de ser humana y ejercitarse en la unidad de una naturaleza espiritual; si, por ejemplo, es normal, dentro de los justos límites, azotar o aguijonear a una bestia, resulta indigno pegar a un esclavo, por razón, como comúnmente se dice, de la «dignidad de la persona humana», dignidad que afecta al hombre incluso en lo relativo a su cuerpo. No obstante, el efecto de un golpe es el mismo sin duda en uno y otro caso, desde el punto de vista de la sensación pura; la diferencia está en el sujeto de la sensación y cabe destacar que la significación y las repercusiones de una sensación son profundamente diversas según el sujeto sea o no de naturaleza inteligente: la sensación que es objeto de una reflexión intelectual tiene un valor distinto que la sensación del bruto. Otro tanto ocurre proporcionalmente entre la naturaleza humana de Cristo y las nuestras por causa de la subsistencia divina de la primera. La analogía es por lo demás muy

lejana, porque en el orden de las puras criaturas la escala de dignidades responde a los diversos grados de perfección de las esencias [107] y el valor ontológico de un conjunto de propiedades, de suyo comunes a diversas naturalezas, depende de la forma específica de cada ser [108]: así, en el ejemplo propuesto, la inclusión de la sensibilidad en una naturaleza animal o humana. Pero cuando se trata de Cristo, pasamos al plano de la subsistencia de una naturaleza completa en el ser personal del Verbo: son los puntos de vista últimos de la personalidad y del acto de ser los que están sobre el tapete. Aquí precisamente está la originalidad de la Humanidad de Cristo: *su dignidad supereminente no puede ser considerada en abstracto,* mediante el análisis de una concurrencia única de notas esenciales singularmente perfectas; sólo aparece en Cristo viviente, contemplado en la unidad total de su estructura de Verbo Encarnado; es inseparable del Misterio de la unión. Intentemos destacar esta afirmación fundamental, gracias a las reflexiones de Sto. Tomás sobre la adoración de Cristo, insertas más adelante entre los *consequentia unionem* [109].

La adoración de Cristo

Entiéndase bien que se trata de la adoración que los cristianos deben tributar a Cristo y más especialmente a Cristo en cuanto hombre, no de la adoración que Cristo rendiría a su Padre, idea que no pertenece al esquema de Sto. Tomás [110]. Ahora bien, según Sto. Tomás, el fundamento de la adoración que tributamos al Señor es la unidad de su ser subsistente: *honor exhibetur toti rei subsistenti* [111]. La razón formal de la adoración es evidentemente la divinidad de la Persona, y, sin embargo, esta adoración va hasta la humanidad, porque ésta no puede ser concretamente considerada al margen de la hipóstasis que la hace subsistir. Santo Tomás nota justamente que si la consideramos abstracción hecha de su unión con el Verbo, ya no tiene esta Humanidad razón para ser adorada con adoración de latría, aun cuando su perfección es-

107. 3 q 6 a 1.

108. Cfr. 3 q 2 a 5 ad 1.

109. 3 q 25. Sobre los *consequentia unionem* en general y la significación de la cuestión 25 y 26 cfr. *infra,* § 6.

110. Sin embargo, Sto. Tomás conocía la idea de la *religión* de Cristo respecto de su Padre. Explicamos *infra,* § 6 cómo las cuestiones 20-22 es verosímil que estén calcadas en 2-2 q 82-85. No obstante es bastante curioso que la *III*ª no ofrezca paralelo alguno en estas tres cuestiones con 2-2 q 84, *de adoratione.* El término y el concepto no son aptos, a juicio de Sto. Tomás, para expresar la relación de Cristo con el Padre.

111. 3 q 25 a 1. Cfr. III, d. 9, 1, 2, q 1 a 1.

pecífica le valga una real primacía y el honor correspondiente; advierte igualmente que la introducción de la menor personalidad entre la naturaleza humana y la Persona divina de Cristo quitaría a la Humanidad de Cristo todo título para ser adorado. Pero recíprocamente, *visto en la unidad concreta de su ser,* Cristo es objeto de adoración hasta en su Humanidad. El punto esencial consiste en ver que, permaneciendo en su plano específico, la Humanidad de Cristo, por el mero hecho de la unión, adquiere un nivel de ser trascendente; y volvemos siempre a una visión de Cristo en su unidad, sin la cual el concepto de dignidad o el deber de adoración carecen de sentido. Como se ve, estamos aquí en el centro mismo del Misterio; la dignidad de la Humanidad de Cristo es un aspecto del mismo; es difícil formularla debido a la tendencia natural de nuestra inteligencia a trasladar al plano de los conceptos susceptibles de análisis cuanto pertenece estrictamente al orden del ser y de la Persona, dentro de su dimensión propia, trascendente a la función discursiva de la razón. El mérito de Santo Tomás consiste en haber puesto y mantenido en el centro de su perspectiva el dato de fe, formulado no en conceptos, sino en proposiciones afirmativas de ser y de unidad. Así puede el Doctor Angélico concebir la dignidad de Cristo en su nivel exacto: ni únicamente la infinita nobleza de la Persona divina, ni primeramente la excelencia de la naturaleza humana en cuanto tal, sino la dignidad de la Humanidad que subsiste real y completamente en la Persona del Verbo.

Este comentario acerca de la noción de dignidad de Cristo, aunque nos parezca un poco alejado del artículo que comentamos, nos ha permitido al menos captar mejor el contenido del pensamiento de Sto. Tomás cuando concibe la naturaleza humana de Cristo en términos de Imagen de Dios: hay entre la humanidad de Cristo y la nuestra una trascendencia que no se funda en una diferencia específica o en un contenido nocional diferente, sino en un tipo diverso de unión con Dios; sólo la humanidad de Cristo subsiste en la Persona del Verbo [112]. Esta doctrina, conviene advertirlo, es propia de Sto. Tomás, lo cual se explica fácilmente, ya que fluye de su concepción de la primacía de la unión hipostática. Según el Doctor Angélico, es a partir de esta visión de la naturaleza subsistente en la Persona del Verbo como hay que en-

112. *Gratia quae est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata in homine. Per Incarnationem autem humana natura non dicitur participasse similitudinem aliquam divinae naturae: sed dicitur esse coniuncta ipsi naturae divinae in persona Filii. Maius autem est ipsa res quam similitudo eius participata* (3 q 2 a 10 ad 1).

focar todas las cualidades concretas que posee: la santificación incomparable mediante una gracia única; la operación beatífica tan comprehensiva cuanto lo pueda ser una operación creada; la actividad teándrica respecto de cuantos son objeto del plan santificador de Dios. Todo esto, cuyo estudio se desarrolla a lo largo de las cuestiones siguientes, queda unificado gracias al principio fundamental: la unión de la naturaleza en la Persona, principio que constituye lo que pudiéramos llamar el concepto integral de Cristo-Imagen.

Para concluir este parágrafo digamos que, a nuestro juicio, el artículo 1 nos da la razón principal por la que Sto. Tomás rechaza, en los artículos 4 y 5, la asunción de una humanidad universal por el Verbo, humanidad que por vía de abstracción o de comprehensión trascendería a los individuos. No por su naturaleza, sino por su subsistencia personal, la Humanidad de Cristo está situada por encima de todas las demás; queda excluida toda posible razón fundada en la naturaleza como tal, no sólo por razones filosóficas de origen aristotélico [113], sino sobre todo por razón de la unión hipostática.

La naturaleza adámica de Cristo (q 4-6)

La primera etapa de la reflexión de Sto. Tomás acerca de la naturaleza humana de Cristo consiste, pues, en un análisis inspirado en la antropología de la Imagen, que intenta destacar el nivel singular en que se encuentra la humanidad del Verbo. Esta etapa no excluye una segunda sobre la economía de la salvación del hombre pecador; la asunción de una naturaleza humana por el Verbo se justifica también por el estado de necesidad en que se encuentra el hombre [114]:

---

113. San Juan Damasceno es aquí el que presta el apoyo patrístico. No parece, sin embargo, que Sto. Tomás haya tomado directamente de este Doctor esta problemática, ya que no se le cita en III, d. 2, 1, 2, qla. 1 ni en San Buenaventura (cfr. BACKES, *Die Christologie...*, 221-225). Por otra parte, es posible que la noción de naturaleza no tenga el mismo contenido que en San Juan Damasceno, copilador de una tradición neoplatónica, puesto que Sto. Tomás permanece fiel a las definiciones de Aristóteles.

114. 3 q 4 a 1. El término *necessitas* debe realmente traducirse aquí por "estado de necesidad", en el sentido en que hablamos también de "personas necesitadas". Como dice Sto. Tomás, esta *necessitas* es uno de los fundamentos de la *congruentia* que ofrece la naturaleza humana para la Encarnación. Nótese que ya desde el primer artículo, caracterizado por una teología de la Imagen, Sto. Tomás menciona también el pecado y anuncia la exposición del artículo 6. Tiene presente constantemente la síntesis de los diversos aspectos de Cristo.

Secundum necessitatem, quia indigebat reparatione, cum subiaceret originali peccato.

Para el Doctor Angélico lo que explica plenamente la Encarnación del Verbo es la conjunción del fundamento espiritual que la naturaleza humana ofrece a la Encarnación, que resulta del hecho de ser el hombre «a Imagen», y del fundamento contingente debido al pecado del hombre; ambos aspectos deben ser considerados conjuntamente. Cabe advertir aquí la continuidad de las orientaciones fundamentales del pensamiento de Sto. Tomás: al tratar de la situación del hombre, intentaba enmarcar una concepción del mismo teniendo en cuenta orgánicamente su estructura «a Imagen» y su condición pecadora [115]; al establecer las conveniencias de la Encarnación, distinguía, para unir ambos aspectos, las conveniencias tomadas de la vocación del hombre a la unión con Dios en la bienaventuranza (lo cual corresponde al tema de la Imagen), y las que resultan de la reparación del pecado [116]; al estudiar las razones por las que se encarnó el Verbo y no otra Persona Divina, buscaba también las afinidades de la segunda Persona con la condición espiritual del hombre por una parte y con la liberación de su pecado por otra [117]. Da la impresión de ser un tema constante sobre el cual el Angélico hace variaciones a la medida del objeto al que le aplica. Es un tema que, aplicado al de la unión hipostática, centro del Misterio, proyecta constantemente su luz sobre los análisis concretos. El Doctor Angélico jamás quiere separar de su análisis teológico los factores de conocimiento que provienen de la estructura de Cristo y los que provienen de la consideración de su misión salvífica.

La conveniencia fundada en la asunción de una naturaleza humana después del pecado original [118] se estudia más a fondo en el artículo 6 de esta cuestión: *utrum fuerit conveniens ut Filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adae*. Sin duda no carece de interés notar ante todo que el *sed contra* hace valer la continuidad entre Adán y Cristo señalada por San Lucas, de la misma manera que más adelante [119], cuando el Angélico se ocupa de la concepción del cuerpo del Salvador dentro de la descenden-

---

115. Cfr. nuestro cap. III, especialmente pp. 246-248.

116. 3 q 1 a 2. Cfr. *supra*, p. 326-327.

117 3 q 3 a 8. Cfr. *supra*, p. 367.

118. La respuesta ad 3 del a 1 opone desde este punto de vista la naturaleza humana a la naturaleza angélica; ésta ofrece un fundamento basado en la Imagen pero no debido al pecado: *deest congruitas ex parte necessitatis*.

119. 3 q 31 a 1.

cia de Adán, invoca en las dificultades, para explicarlos en las respuestas, los textos de 1 Cor y de Rom que tratan del tema de los dos Adán; sea lo que quiera del carácter escolástico de las elucubraciones, lo cierto es que Sto. Tomás trata de situar e interpretar el tema paulino, que aflora también en San Lucas. Realmente esto concuerda a la perfección con el sentido de la doctrina del pecado original; ya cuando hablábamos de ella tuvimos ocasión de exponer cómo el dato revelado de la comunidad de todos los hombres en Adán campeaba en la explicación de Sto. Tomás. Igualmente aquí, el entronque adámico de Cristo se subraya sin duda porque pertenece a lo esencial de la concepción cristológica del Nuevo Testamento [120]. Además, Sto. Tomás, al remitirnos al *De Trinitate* de San Agustín, puntualiza el sentido en que interpreta aquí el tema del Segundo Adán; se trata de la perspectiva de la Redención [121]. Efectivamente, el Doctor de Hipona se extiende en consideraciones sobre la conveniencia de la Encarnación en función de la victoria de Cristo sobre el demonio, victoria que no es plenamente justa ni satisface totalmente al sentido sobrenatural de la equidad si el Redentor no pertenece a la misma raza del pecador.

Si Sto. Tomás hace aquí suyas las consideraciones de San Agustín y juzga necesario justificar la asunción de una naturaleza humana por las exigencias de la Redención, no estará de más notar que tuerce conscientemente sin duda alguna la tendencia del razonamiento de San Agustín. Tratando de la Redención dentro de una perspectiva de justicia, San Agustín pensaba en esa justicia que deriva de una oposición perfecta entre la sumisión del primer Adán al tentador con la consiguiente servidumbre respecto del mismo y la victoria del Segundo Adán sobre el tentador con la consiguiente liberación del género humano. Así, por ejemplo, el demonio se describe aquí en una bella fórmula retórica:

> Victor primi Adam et tenens genus humanum, victus a secundo Adam et amittens genus humanum, liberatum ex humano genere ab humano crimine, per eum qui non erat in crimine quamvis esset ex genere... [122].

Para Sto. Tomás el tema de la justicia no se entiende de la

---

120. Sobre el concepto de pecado original en Sto. Tomás cfr. *supra*, p. 242. La reciprocidad de Adán y de Cristo se enfoca aquí desde el punto de vista de las actividades: actividad salvífica, actividad pecadora, más que desde el punto de vista de las personas (sobre la doble clave de oposición en San Pablo remitimos a nuestro estudio *Sur l'interprétation de Rom. V*, 15-21, en "Rech. Sc. Rel." (1957) 502-508.

121. XIII, 14, 18. *P.L.*, 42, 1028.

122. *Ibidem*, XIII, 18, 23. P.L. 42, 1033.

misma manera. Después de citar a San Agustín, comenta el Angélico:

> Hoc videtur ad iustitiam pertinere, ut ille satisfaciat qui peccavit. Et ideo de natura per ipsum corrupta debuit assumi id per quod satisfactio erat implenda pro tota natura.

Ciertamente, se trata en ambos casos de la misma idea esencial: la conveniencia de la asunción de la naturaleza humana pecadora con vistas a una perfecta reparación. Pero Sto. Tomás la formula en términos de satisfacción; la justicia no consiste aquí en la equidad propia del acto mediante el cual Cristo vence al enemigo, sino en la satisfacción que ofrece a Dios en nombre de la raza pecadora de Adán. Tenemos aquí un indicio más de la insistencia de Sto. Tomás sobre la importancia de la satisfacción [123]; creemos que se explica de la misma manera que el primer indicio; estamos aquí dentro del estudio de la naturaleza humana como tal; en el orden de la operación, lo que aporta a la Redención se concibe, según Sto. Tomás, en términos de satisfacción respecto de Dios. Luego veremos que este aspecto teológico no es el único en la teología tomista de la Redención; pero no carecía de interés destacar su importancia primordial, explicándole mediante una concepción operativa de la naturaleza humana.

No nos vamos a extender aquí sobre los detalles de este artículo 6 ni sobre las precisiones que hace Sto. Tomás al marco económico de la Redención. Más adelante volveremos a encontrarlas. Nos bastaba esclarecer la correlación íntima entre una reflexión sobre la Imagen y una reflexión acerca del pecado, para justipreciar la Encarnación del Verbo en una humanidad. Igualmente no analizaremos detenidamente el contenido de la cuestión 5, dedicada, como ya hemos dicho, a la integridad en cuerpo y alma de la naturaleza humana de Cristo. Sus líneas generales están determinadas por las herejías cristológicas sobre la carne y el alma de Cristo; la argumentación de Sto. Tomás es la misma en todos los artículos; implica tres puntos: la integridad de la naturaleza humana de Cristo es necesaria para que sea verdad la Encarnación, según la cual Dios se ha hecho hombre; para la verdad de la Redención, que implica la actividad de Cristo en su voluntad y en su carne; para la verdad de Dios, que nos ha manifestado al Verbo realmente encarnado.

Antes de proseguir nuestro estudio comentando las cuestiones 7-15, será conveniente hacer un resumen de la aportación teo-

---

123. Pusimos de relieve el primero *supra*, p. 329, a propósito de 3 q 1 a 2 ad 2.

lógica de este análisis de los *assumpta*. Nos proporciona la primera visión de Sto. Tomás sobre la naturaleza humana de Cristo, considerada en sí misma a la luz de la Revelación. Esta visión abarca los dos aspectos, a primera vista tan opuestos, de la figura de Cristo, pero que constituyen el centro del Evangelio: Jesucristo Hijo de Dios Salvador. Nos lleva a la afirmación simultánea de la trascendencia de la Humanidad de Cristo y de su perfecta semejanza con la condición humana, bien se la considere en su definición específica o en el estado concreto consiguiente al pecado.

A poco que deduzcamos de la letra de Sto. Tomás, veremos que, si buscamos el sentido en que nos orienta esta elaboración doctrinal del Evangelio, a nuestro juicio, cabe deducir la noción de *primacía de la humanidad de Cristo*. El estar unida a la Persona del Verbo confiere a esta humanidad una dignidad que la sitúa por encima de todas las demás; su comunión perfecta con la condición humana concreta impide que esa trascendencia sea separación; de este modo empezamos a vislumbrar cómo se plantea una teología de la Redención, según la cual Cristo, verdadero hombre y actuando en una situación humana determinada semejante a cualquier otra, es en realidad el Hombre único, cuya vida, al ser también Dios, recapitula toda la vida humana en Dios y comunica la Divinidad a todos los hombres.

Ciertamente, aún no se trata más que de un vistazo de conjunto y surgen las cuestiones sobre el modo de esta trascendencia y de esta comunidad que caracterizan a Cristo con relación a los hombres. Se impone un nuevo ciclo de investigaciones que estudie más de cerca, siempre a la luz del dato revelado, las características concretas de la condición de Cristo y los detalles de su mediación. Nos embarcamos en este ciclo por muchas razones: en primer lugar, la fe afirma la integridad de la naturaleza humana de Cristo y la teología interpreta la trascendencia de la misma no en el plano del dato específico, sino en el de la subsistencia personal; una pregunta surge por tanto, a propósito de la humanidad de Cristo considerada en sí misma; ¿podemos hablar refiriéndonos a ella de santificación creada, por la gracia? En segundo lugar, ¿cómo enfocar el influjo de la acción de Cristo en los hombres? ¿Qué condiciones se requieren para que ésta sea posible? ¿Existen puntos de vista complementarios bajo los cuales se la pueda formular?

Las cuestiones que aquí planteamos son las cuestiones a que responde Sto. Tomás seguidamente; el estudio de las mismas da por resultado unas distinciones precisas en la medida de lo posible, orientadas hacia una visión completa y ordenada de Cristo

Sin embargo, no pensamos que la elaboración de los *coassumpta* responda solamente a las necesidades especulativas del teólogo, preocupado por sacar las conclusiones teológicas del dogma de Calcedonia. Creemos que la distinción entre *assumpta* y *coassumpta,* que Sto. Tomás recoge de sus predecesores, responde según él a la intuición del Cuerpo Místico, entendido como comunión sobrenatural entre Cristo y los hombres. Cristo no solamente es la Imagen trascendente, ya que su humanidad está unida al Verbo de modo singular; Cristo no solamente se asemeja a nuestra condición pecadora y participa así de la carne en el sentido paulino del término. Es también la cabeza en el orden de la operación sobrenatural que culmina en la bienaventuranza y en el orden de la santidad previa que requiere esta operación. La figura total de Cristo en su ser y en su actividad redentora no puede comprenderse si no se tiene en cuenta este aspecto. A valorarle, en función de sus articulaciones propias, y a situarle, en función de la estructura del Verbo Encarnado, está consagrada la mayor parte de las disquisiciones sobre los *coassumpta.*

§ 5

Perfecciones y debilidades de la Humanidad de Cristo

La opinión que acabamos de emitir, según la cual el tema de los *coassumpta* responde en Sto. Tomás a la distinción del Cuerpo Místico, exige justificación. Realmente el plan de esta sección de la *Suma* no lo manifiesta de modo inmediato, ya que comienza por la cuestión de la gracia personal de Cristo antes de tratar sobre su gracia capital; por otra parte, tras estas dos cuestiones, tienen cabida amplias explicaciones sobre la ciencia y la potencia de Cristo, que le caracterizan sobre todo personalmente. Pero tenemos un indicio a favor de nuestra interpretación en el hecho de que Sto. Tomás vincula en su exposición gracia personal y gracia capital; no solamente ambas cuestiones van una tras otra, lo cual no sucede, por ejemplo, en San Alberto Magno, sino que el artículo 1 de la cuestión 7 es netamente paralelo al artículo 1 de la cuestión 8, mientras que hay un artículo en la cuestión 8 que afirma la identidad de la gracia personal de Cristo y de su gracia capital. Creemos, no obstante, que no podemos contentarnos con estos indicios y que debemos hacer algunas indicaciones sobre la tradición teológica de la gracia creada de Cristo, tal cual la conocía Sto. Tomás, a fin de apreciar el sentido de su reacción. Me-

diante estas indicaciones de orden histórico querríamos enmarcar el nivel epistemológico del problema de la gracia de Cristo en Sto. Tomás, nivel que, a nuestro juicio, es el de la Revelación del Cuerpo Místico. Así podremos captar mejor el contenido y el alcance de la organización de los *coassumpta.*

El nivel epistemológico de los coassumpta

Para comprender la actitud del Doctor Angélico, estudiaremos, pues, brevemente dos corrientes escolásticas que le podían servir de punto de partida para elaborar su teología de la gracia creada de Cristo: papel de la gracia en la unión hipostática y vinculación de la santidad de Cristo a la santidad de los hombres.

Gracia y unión

En la primitiva teología medieval el problema teológico de la gracia de Cristo no está exento de cierta tendencia nestoriana, debida sin duda a la imprecisión de conceptos. Tal vez se manifieste en el marco de las tres opiniones mencionadas por Pedro Lombardo [124]. La primera de estas opiniones conocida con el nombre de teoría del *Assumptus homo,* tiende a dar a la naturaleza humana de Cristo una consistencia sustancial total «antes» o «al margen» de la Encarnación. Sería sin duda injusto enumerar a San Anselmo entre los que sostienen la teoría del *Assumptus homo,* aun cuando se haya hecho desde la alta edad media [125]; al menos encontramos en él, como hemos visto más arriba, esa incertidumbre en la distinción de los conceptos *homo* y *humanitas* que abre la puerta precisamente a una desviación en sentido nestoriano [126]. La tercera opinión, llamada teoría del *Habitus,* que fue sin duda la favorita de Pedro Lombardo [127], reduce por el contrario de tal manera la consistencia propia de la humanidad de Cristo que no puede concebir, ni siquiera después de la Encarnación, una unión sustancial con la Persona del Verbo: sólo podría haber un vínculo accidental, de suerte que el Verbo estaría revestido de la humanidad. A pesar de su oposición en el punto concreto de la humanidad de Cristo, ambas opiniones convienen en la apreciación del vínculo de ésta con el Verbo, vínculo que siempre queda reducido a algo extrínseco, sea porque la naturaleza tiene excesiva consistencia propia, sea que la tiene insuficiente.

---

124. Sobre las tres opiniones, cfr. *supra* p. 342.
125. Así Juan de Cornouailles. Cfr. L. Ott, *Chalkedon in der Frühscholastik, l. c.,* 913.
126. Cfr. *supra,* p. 360.
127. Cfr. *supra,* p. 342, n. 33.

Nosotros hablaríamos de un parentesco entre estas dos teorías y la teología de la gracia de Cristo; es un parentesco inevitable en el sentido de que, siendo la Encarnación obra de gracia, hay tendencia a preguntarse de qué gracia están dotados el *homo assumptus* y los elementos «revestidos» a consecuencia de la Encarnación [128]. Desde otro punto de vista, al caer más y más en la cuenta de la distancia entre el Verbo de Dios y la naturaleza humana, surge la propensión a enfocar la gracia como la intermediaria que hace posible la unión. Esta problemática explica que resurgiera un adopcionismo mitigado, una concepción de la gracia como medio de la Encarnación, necesaria para ésta «antes» o en el instante en que tiene lugar. No podemos aquí entrar en los detalles de las posiciones de escuela; por lo demás, creemos, al estudiar el grupo de textos recogidos y presentados por Mons. Landgraf [129], que los autores llegan a posiciones que en última instancia son entre sí muy semejantes y que las violentas oposiciones entre escuelas son con frecuencia más formales que reales. Un texto del comentario de Cambridge revela bien el clima de la cuestión en el siglo XII:

> Queritur, an homo ille assumptus sit Filius Dei per naturam vel per adoptionem vel per gratiam.—Dicimus quod filius adoptionis non est, cum omnis filius prius sit quam in filium adoptetur et de nonfilio filius fiat. Iste vero, ex quo fuit, filius fuit, omnium heres constitutus. Filius etiam per naturam dici non potest, cum de substantia Patris non sit. Est autem filius per gratiam, quia quidquid habuerit, per gratiam habuit. Et est omnis filius adoptionis filius per gratiam, sed non convertitur [130].

Ahí tenemos los tres tipos de filiación posibles: por adopción, por naturaleza y por gracia. El argumento excluye la primera, la que Landgraf llama «clásica», ya que la adopción supone un antes y un después imposibles en el caso de Cristo, tanto más cuanto que el «antes» es aquí el estado de «filius irae» [131]. La segunda queda excluida por no hacer las distinciones necesarias entre naturaleza y persona, entre gracia creada y gracia increada. Queda la tercera, que se formula de manera diversa, pero que en último

---

128. Recíprocamente se puede preguntar cuál es la gracia en el *homo assumptus* que hace posible la Encarnación.

129. *Die Stellungnahme zum Adoptianismus,* en "Domengeschichte der Frühscholastik", II, 2, 7-43.

130. Citado por LANDGRAF, *l. c.,* 14.

131. A propósito de las *Sentencias* de PEDRO LOMBARDO: "Gegen eine Adoptivsohnschaft wird auch hier der wirklich klassich gewordene Grundsatez geltend gemacht, dass ein solches das Vorausbestehen des zu Adoptierenden voraussetze" (pág. 30).

término suele ser con un contenido casi idéntico. Por ejemplo:

Roberto de Melun:

> Per gratiam quidem homo ille factus est filius, non gratiae sed naturae [132].

Escuela porretana:

> Quidquid habet Filius Dei per naturam, habet filius hominis per gratiam [133].

Late aquí la idea de una plenitud de gracia desde el primer instante, que más o menos implícitamente se identifica con la unión.

A Pedro Lombardo debemos un progreso terminológico; hay que ponerle de relieve, porque enuncia el problema en unos términos que seguirán siendo los de Sto. Tomás: se trata de la fórmula *gratia unionis:*

> Ex his evidenter ostenditur, quod Christus non sit filius gratia adoptionis. Illa enim gratia intelligitur, cum Augustinus eum non esse gratia filium asserit; gratia enim, sed non adoptionis, immo unionis, Filius Dei est filius hominis et e converso [134].

A medida que esta terminología se va imponiendo poco a poco, el problema consiste en ver qué significa esta *gratia unionis* tanto con relación a la unión hipostática como respecto de la gracia santificante de Cristo o de los demás hombres.

Creemos que esto basta para poner de manifiesto cómo se ha planteado el problema de la gracia de unión; haría falta poder seguir su evolución en la escolástica de comienzos del siglo XIII; aquí sólo podemos sugerir este estudio que presentaría simultáneamente la reabsorción progresiva del tema del *homo assumptus* y la distinción igualmente progresiva entre la gracia de unión —concebida por fin como increada—y la gracia santificante; aquélla se concibe ante todo como *medium* de la Encarnación, *medium* dispositivo al que se va regateando cada vez más la necesidad que primitivamente se le atribuía [135].

---

132. *L. c.*, 17.

133. *L. c.*, 23.

134. *Sent.* III, d. 10, cap. 2, n.º 67. LANDGRAF, 30, n. 24 y pág. 31 no destaca el contenido de esta importante innovación en el léxico.

135. A los datos reunidos por L. B. GILLON para su estudio *La notion de conséquence de l'union hypostatique dans le cadre de III^a q. 2-26,* en "Angelicum", XV (1938) 17-34, cabría añadir elementos tomados de Alejandro de Hales: así la noción de gracia de unión como *causa* de la unión (ALEJANDRO, IV, 87, n.º 60; cfr. págs. 139, n.º 96 y 160, n.º 115), la iden-

Prescindiendo de la luz que seguramente aportaría un estudio de este género, no hay necesidad de hacerle en detalle para comprobar una ruptura total de Sto. Tomás con toda esta línea de pensamiento. Hay ciertamente en Sto. Tomás un indudable progreso en lo que atañe a ultimar el papel de la gracia [136], pero lo esencial lo tenemos ya en el *De Veritate,* quizá bajo el influjo de la meditación sobre San Juan [137], ciertamente bajo la de la concepción tomista de la unión: no se puede admitir ningún término medio necesario para la unión; ésta se logra directamente y cuanto pueda distinguirse en ella de ella fluye. Aquí tenemos el sentido de la cuestión 6 de la *III.ª Pars,* de la que nada hemos dicho en el parágrafo precedente y que en última instancia sirve de lazo de unión entre el estudio de los *assumpta* y el de los *coassumpta:* Santo Tomás precisa en ella el orden de la asunción de la naturaleza humana por el Verbo y deja paso a las legítimas exigencias de una mentalidad neoplatónica representada por San Juan Damasceno. Pero el último artículo de esta cuestión está precisamente dedicado a excluir con toda firmeza cualquier mediación de una gracia creada en la unión hipostática. Por tanto la gracia creada no puede pertenecer a la estructura esencial del Verbo Encarnado. Si se quiere hablar de *gratia unionis* hay que identificarla pura y simplemente con la unión, no se trata de una forma espiritual creada:

> Gratia unionis est ipsum esse personale quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi: quod quidem est terminus assumptionis. Gratia autem habitualis, pertinens ad specialem sanctitatem illius hominis est effectus quidam consequens unionem: secundum illud Ioh 1, 14: Vidimus gloriam eius quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis [138].

Estas notas demasiado breves de historia doctrinal dan una primera respuesta, de carácter negativo, a la cuestión que nos planteábamos al principio sobre el nivel epistemológico de los *coassumpta.* La gracia, como realidad creada asumida, nunca es considerada por Sto. Tomás como un principio objetivamente

---

tidad real y la distinción modal de las tres especies de gracia en Cristo (IV, 146, n.º 100; cfr. *Glossa in Sent.* III, p. 129, n.º 3 y 19); la posición adoptada respecto del *Assumptus homo.* Sobre esta cuestión cfr. también BACKES, *Die Christologie...,* 252 ss.

136. GILLON, *a. c.,* 19-28.

137. Gillon nota (pág. 25) que al introducir por vez primera en *Ver.* 29, 2 la idea de la gracia santificante como *efecto* de la unión, Sto. Tomás se refiere, también por vez primera, a Ioh. 1, 14.

138. 3 q 6 a 6.

necesario para la unión. La unión puede y debe concebirse al margen de toda mediación de la gracia y eso explica el contenido del término *coassumpta:* la gracia, y lo mismo las demás perfecciones y deficiencias, es asumida con la naturaleza; constituyen un complemento de la unión, pero no pertenecen a su estructura interna tal como la define el dogma cristológico y puede ilustrar el análisis filosófico de la persona y de la naturaleza.

Queda evidentemente por precisar un segundo punto: si Santo Tomás ha roto abiertamente con la perspectiva de una gracia de unión creada, intermedia entre la persona y la naturaleza en la unión realizada, ¿no considera la gracia santificante de Cristo como un efecto necesario de la unión? Descartada una necesidad antecedente, ¿hay que admitir una necesidad consiguiente? Para responder a esta cuestión examinaremos otra vereda de la tradición teológica, partiendo de la cual Sto. Tomás elaboró la cuestión de la gracia habitual de Cristo. Así estaremos en condiciones de abordar la construcción que ofrece la *Suma.*

Gracia de Cristo y gracia de los hombres

Históricamente parece claro que la elaboración de una teoría de la gracia creada de Cristo, como perfección distinta de la santidad sustancial que le confiere la unión hipostática, deriva de una reflexión sobre la infinitud y la plenitud de Cristo. La distinción XIII del libro III de las *Sentencias* tiene realmente por objeto aclarar en qué sentido se puede hablar de tal infinitud: algunos textos escriturísticos parecen oponerse a ella. Pedro Lombardo reúne Ioh 3, 34; Col 2, 9 e Is 11, 1, citas que afirman la plenitud de la gracia de Cristo o una presencia en él sin medida del Espíritu o de la Divinidad; entonces se pregunta, en función de estos textos, sobre Lc 2, 40, que nos habla de un progreso en la gracia y en la sabiduría de Cristo. Este modo de agrupar las citas y este problema llegan a ser clásicos en la escolástica [139]. Aquí nos interesa menos el problema en sí mismo que el sentido que se da, para resolverle, a la idea de plenitud de la gracia de Cristo y el método que se emplea para determinar ese sentido.

De hecho los textos en cuestión nada concretan por sí mismos acerca del carácter creado o increado de la gracia de que hablan; los términos mismos de presencia del Espíritu o de la Divinidad apenas ofrecen orientación en el sentido de que sea creada. Para

139. Aparte los comentarios a las *Sentencias,* véase por ejemplo HUGO DE SAINT-CHER, *In Isaiam XI, 1,* IV (Venecia 1703), fol. 30r, col. b; A. DE HALES, IV, n.º 97 y 98.

que hayan podido ser interpretados de una gracia creada y sirvieran para elaborar la teoría, ha sido necesario conjugarlos con otro elemento: el tema de la comunidad de los hombres con Cristo, tema que aflora constantemente en el pensamiento de San Agustín.

Al final de la carta 187 a Dardano, San Agustín, en el contexto de una explicación sobre la inhabitación de Dios en los justos, ha llegado a distinguir el caso de Cristo del de los cristianos. Parece que el Doctor de Hipona hace la distinción en dos planos: el de una inhabitación de la Divinidad en Cristo, en función de Col 2, 9, y el de la unión en la Persona del Verbo [140]. Pedro Lombardo retiene únicamente la primera distinción y, como San Agustín se limita en su texto a hacer una comparación sin detallar su aplicación, el Maestro de las *Sentencias* la desarrolla y la aplica haciendo intervenir en particular Ioh 1, 16:

> Ita vero habitat, ut ait Augustinus ad Dardanum, quod omni gratia plenus est. Non ita habitat in sanctis. Ut enim in corpore nostro inest sensus singulis membris, sed non quantum in capite—ibi enim visus est et auditus et olfactus et gustus et tactus—ita et in Christo habitat omnis plenitudo Divinitatis, quia ille est caput in quo est omnis sensus. In sanctis vero quasi solus tactus est, quibus Spiritus datus est ad mensuram, cum de illius plenitudine acceperunt [141].

Tenemos aquí un excelente ejemplo de comparación entre muchos misterios revelados con vistas a una mayor claridad. Se trata de justificar la infinitud de la gracia de Cristo; para ello se recurre por una parte a la afirmación de fe de la capitalidad de Cristo: el Señor posee plenamente lo que sus miembros poseen por participación; por otra parte, a la inhabitación de Dios en cada hombre como en su Templo. Se remonta así de la segunda verdad de fe a la primera; Dios habita en nosotros de una manera participada; para comprender la gracia de Cristo es por tanto preciso ascender en cierto modo desde la gracia de todo hombre, con su acompañamiento de virtudes, dones y actos sobrenaturales, hasta su fuente en Cristo cabeza. Por este camino se llega a comprender la existencia en Cristo de una plenitud de gracia creada,

---

140. Al menos así interpretamos nosotros la siguiente frase: *An etiam, praeter hoc quod, tamquam in templo, in illo corpore habitat omnis plenitudo divinitatis, est aliud quod intersit inter illud et cuiuslibet membri excellentiam? Est plane, quod singulari quadam susceptione hominis illius una facta est persona cum Verbo* (*P.L.*, 33.847). Por otra parte, es posible que esta oposición *aliud... aliud* deba ser entendida de dos grados progregresivos de la exégesis: se admite en primer lugar la plenitud de gracia, que se interpreta luego de la unión personal con el Verbo.

141. III, d. 13.

plenitud que le permite precisamente ser el principio de la gracia de todo hombre, ser el primero en el orden de esta santificación.

Este proceso de las *Sentencias* debió parecer razonable a Santo Tomás, pues le volvemos a encontrar exactamente igual en el comentario a San Juan con una referencia de memoria a la argumentación de San Agustín. Se trata de explicar la expresión *plenum gratiae et veritatis;* el Angélico justifica la fórmula de tres maneras; la segunda es la que aquí nos interesa:

> Secundo possunt exponi ista verba secundum animae perfectionem secundum quam dicitur plenus gratiae et veritatis, secundum quod in anima eius fuit plenitudo omnium gratiarum absque mensura aliqua: Ioh. 3, 34: Non enim datus est spiritus ad mensuram [142].

Sigue la comparación de San Agustín, glosada y hecha más inteligible, de donde concluye Sto. Tomás:

> In Christo qui est caput omnis rationalis creaturae, et specialiter sanctorum, qui ei uniuntur per fidem et caritatem, superabundanter omnes virtutes et gratiae et dona inveniuntur: in aliis vero sanctis participationes sunt donorum et gratiarum, quamvis commune donum omnium sit caritas.

Lo que aquí queremos destacar es que la problemática de la gracia de Cristo se ha enfocado en la escolástica a partir de estas consideraciones de las *Sentencias*. Contra lo que pudiera creerse, no se trata de una simple deducción teológica partiendo de la unión hipostática y de las exigencias de la distinción de naturalezas. Si los escolásticos, y Sto. Tomás con ellos, han planteado la cuestión de una gracia creada del alma de Cristo o el de la infinitud de esta gracia creada es para explicar los textos escriturísticos citados más arriba e interpretados a la luz de la comunidad de Cristo con los hombres. Esa es la verdadera génesis del problema. En una palabra, se da en Cristo la plenitud de gracia creada porque hay en los hombres gracia creada participada.

Por lo demás, también se podrían poner en primer plano otros procesos teológicos, como por ejemplo el que concluye la gracia de Cristo partiendo de las exigencias objetivas de su función de mediador o de redentor; esto sería profundizar aquí en el tema de la operación teándrica, considerando las exigencias de la instrumentalidad [143]. No queremos detenernos aquí a examinar ese

---

142. *In Ioh.*, cap. 1, lec. 8, n.º 189.

143. En esta perspectiva parece exagerado decir, como hace BACKES, *Die Christologie...*, 251, que Sto. Tomás ha tomado de los Padres griegos

proceso, que encontraremos en su lugar correspondiente en la *Suma*. Lo que queríamos era simplemente mostrar que la elaboración de una teología de la gracia de Cristo tenía en la escolástica y en Sto. Tomás sus fundamentos propios, el principal de los cuales es el tema revelado de la unidad de Cristo y de los hombres en el orden de la salvación. Y eso basta para dejar plenamente aclarado el problema que nos planteábamos al principio acerca del nivel epistemológico de las cuestiones 7-15: según Sto. Tomás, no se trata de deducir a manera de consecuencia rigurosa y necesaria las implicaciones de la unión hipostática en la humanidad asumida, sino de relacionar entre sí diversos aspectos del Misterio de Cristo observando sus conexiones profundas. Evidentemente volveremos a encontrar la idea de una brillante conveniencia entre la unión hipostática y la plenitud de gracia; pero esta conveniencia es tanto más admirable cuanto que no se trata de una necesidad. Además, en una teología de la gracia creada de Cristo, no se puede hacer abstracción de lo que constituye su fundamento genético: la comunidad de Cristo y de los hombres. La misma Revelación corrobora aquí el método que Sto. Tomás sigue desde el principio: proyectar simultáneamente sobre todos los aspectos del Misterio la luz conjugada de la unión hipostática y de la misión de Cristo. De este modo cabe esperar el que logremos una visión total de Cristo tan comprensiva y unificada como es posible. Ya podemos detenernos en el artículo 1 de la cuestión 7, que nos proporciona los principios estructurales.

Teología de las perfecciones creadas de Cristo

El contenido del *Sed contra* de este artículo 1 se aclara a la luz de lo que precede:

> Sed contra est quod dicitur Is 11, 2: Requiescet super eum Spiritus Domini: qui quidem esse in homine dicitur per gratiam habitualem, ut in Prima Parte dictum est. Ergo in Christo fuit gratia habitualis.

Lo importante en este texto no es tanto la interpretación que hace del texto de Isaías [144], cuanto el hecho de remontarse de la condición del Espíritu en el hombre a la condición del Espíritu en la humanidad de Cristo; toda la economía de la Revelación so-

---

los "principios más profundos" de su enseñanza, pero es posible sin duda comprobar que concuerda con ellos generalmente en el modo de enfocar la cuestión.

144. Puede verse un comentario detallado del mismo en la paráfrasis de Isaías *in loco*, con la referencia a Ioh. 1, 14 y 3, 34, así como a Col. 2, 9.

bre el lazo de unión de Cristo con los hombres y del Espíritu de Cristo con el alma humana no sólo justifica, sino que implica ese salto. La tarea del teólogo, una vez en posesión de este dato, es profundizar en él y contemplarle, poner de manifiesto su alcance respecto de la totalidad del Misterio: éste es sin duda el objeto del artículo que vamos a estudiar.

En el cuerpo de la respuesta son tres las razones que aporta para justificar la existencia en Cristo de la gracia creada, a las cuales hay que añadir una importante observación, relativa a la instrumentalidad, en la tercera solución. Estas tres razones son: la misma unión hipostática, la dignidad del alma de Cristo consiguiente a la unión, la vinculación de Cristo a todo el género humano. Basta el enunciado de estas razones para demostrar que la intención del teólogo es aquí situar la gracia de Cristo con relación a los términos fundamentales del Misterio.

Contemplación partiendo de la unión

Las dos primeras razones están tomadas de la unión hipostática. La primera valora la causalidad de la gracia; ésta pertenece a Dios; es, pues, normal que se dé primera y principalmente en la criatura más inmediatamente próxima a Dios: la humanidad de Cristo, hipostáticamente unida a la divinidad y por tanto con mayor capacidad receptiva de influjo santificador [145]; la primera solución viene a completar este razonamiento, haciendo en el plano de la conveniencia la deducción de que hemos hablado muchas veces y que, a juicio de Sto. Tomás, justifica la existencia de la gracia creada, ya probada por otra parte:

> Christus est verus Deus secundum personam et naturam divinam. Sed quia cum unitate personae remanet distinctio naturarum, anima Christi non est per suam essentiam divina. Unde oportet quod fiat divina per participationem, quae est secundum gratiam.

Una reflexión sobre la estructura de Cristo, considerada tanto en la unidad de la persona como en las consecuencias de la distinción de las naturalezas, justifica, pues, la existencia de la plenitud de gracia creada: se trata de la redundancia en la humanidad

---

145. El principio metafísico utilizado es del *Liber de Causis,* citado en III, 6, 4, arg. 3: *Causa prima plus influit in causatum et prius ei unitur quam causa secunda.* Volveremos a encontrar este razonamiento más adelante 3 q 7 a 9. Quizá a esta cita se deba, únicamente en este pasaje de la *III*ª, el uso de una terminología de *influencia,* cuyo contenido técnico indagaremos en las páginas siguientes.

de Cristo de su unión personal con el Verbo de Dios. La existencia de una gracia creada, lejos de romper la unidad de Cristo o de introducir un elemento inútil, acusa la verdad de su estructura: la conjunción de la humanidad y de la divinidad en la Persona del Verbo deja absolutamente intactas las características de la una y los atributos de la otra. De este modo se ilustra la afinidad existente entre el dogma de Calcedonia y la afirmación de una gracia creada:

> Animae Christi unita erat plenitudo omnis boni ex ipsa personali Verbi unione: non tamen formaliter sed personaliter; et ideo indigebat informari per gratiam [145].

A su vez, la unión hipostática entraña, en el plano de la causalidad y de la participación, una comunión íntima de la naturaleza humana con la naturaleza divina, según sus características propias. Vista en la unidad de la Persona, la humanidad de Jesús manifiesta una plenitud de divinización que la armoniza con el Verbo de Dios, conforme a una medida perfecta cuyo Misterio depende de la Sabiduría de Dios, que la ha determinado.

La segunda razón tomada de la unión hipostática se refiere más concretamente a la dignidad del alma de Cristo. Ya hemos visto más arriba [147] que el concepto de dignidad calificaba ante todo, según Sto. Tomás, la unión de la humanidad a la Persona del Verbo. La nobleza del alma de Cristo de la que aquí se trata proviene de su subsistencia divina; pero a su vez ella viene a ser principio de una calificación formal en orden a la operación; dignidad en el orden del ser implica perfección operativa; perfección operativa implica excelencia de la gracia creada:

> Propter nobilitatem illius animae. Cuius operationes oportebat propinquissime attingere ad Deum per cognitionem et amorem. Ad quod necesse est elevari humanam naturam per gratiam.

La humanidad que subsiste en la Persona debe poseer una capacidad de acción que esté en cierto modo al nivel de la Persona. Aquí tenemos uno de los fundamentos del pensamiento de Santo Tomás sobre la bienaventuranza del alma de Cristo: la unión hipostática en cuanto tal no basta para la perfección total ni para la bienaventuranza del alma de Cristo: se requiere no sólo unidad en la Persona, sino también en el plano de la acción:

---

146. *Ver.*, 29, 1, 10m.
147. Cfr. *supra*, pp. 374-379.

> Christo secundum quod est naturalis filius Dei debetur hereditas aeterna, quae est ipsa beatitudo increata, per increatum actum cognitionis et amoris Dei, eumdem scilicet quo Pater cognoscit et amat seipsum. Cuius actus anima capax non erat, propter differentiam naturae. Unde oportebat quod attingeret ad Deum per actum fruitionis creatum. Qui quidem esse non potest nisi per gratiam [148].

Estamos aquí ante una contemplación cuyo alcance contemplativo, teológico en el mejor sentido de la palabra, nos parece considerable. Esta bienaventuranza creada en el alma de Cristo acusa la realidad de su humanidad y descubre su puesto exacto en una jerarquía fundada en el grado de los actos beatificantes. Porque la bienaventuranza ni siquiera para Dios consiste en el mero hecho de ser:

> Nec ipse Deus beatus esset si se non cognosceret et amaret non enim in seipso delectaretur, quod ad beatitudinem requiritur [149].

A este conocimiento y a este amor de Dios por sí mismo, en lo cual ve Sto. Tomás en cierto modo el término de su especulación sobre Dios porque ella manifiesta la acción espiritual del Ser eterno [150], debe corresponder en todo hombre la bienaventuranza creada; en el alma de Cristo una actividad plena de conocimiento y de amor de Dios constituye la culminación activa de la naturaleza humana, culminación digna de la subsistencia en la Persona del Verbo:

> Ad hoc ergo quod anima Christi sit beata, praeter unionem ipsius ad Verbum in persona, requiritur unio per operationem: ut scilicet videat Deum per essentiam, et videndo fruatur [151].

Si abarcamos de un vistazo sintético estos dos fundamentos de la gracia creada de Cristo, descubrimos que la unión hipostática entraña una perfección sin igual de la humanidad de Jesús en el orden de la santidad formal y de su ejercicio vivo. Los dos argumentos que acabamos de exponer no son, a juicio de Santo Tomás, pruebas apodícticas de la existencia de la gracia santificante de Cristo; pero ésta supuesta por otro camino, tales argumentos intentan ilustrarla a la luz primordial de la unión, centro

---

148. 3 q 7 a 1 ad 2.
149. *Ver.*, 29, 1.
150. Sobre el sentido de la Bienaventuranza de Dios, cfr. *supra*, cap. 1, pp. 60-61 y 74.
151. *Ver.*, 29, 1.

del Misterio. Dan a la gracia creada de Cristo su puesto verdaderamente teológico manifestando su inserción orgánica dentro de la estructura fundamental de Jesucristo. Quizá se vea mejor el alcance de los mismos si los relacionamos con la primera conveniencia desarrollada al comienzo de la *III.ª Pars:* la Encarnación es la manifestación última de la Bondad de Dios. Sin duda esta comunicación se realiza esencialmente en la unión hipostática, pero mediante la realidad creada de la gracia de Cristo logra su aspecto humano; la santidad que irradia la humanidad del Señor durante su vida en este mundo y que dimana más aún de la gloria del Resucitado, da testimonio de la Divinidad; es la expresión creada de la plenitud de la Bondad divina que Cristo tiene en sí; el Evangelio nos la manifiesta cuando relata la vida, la enseñanza y los milagros de Cristo. Igualmente, la vida íntima del alma de Cristo, dominada por la perfección de su conocimiento beatificante de Dios, realiza el grado supremo de la unión activa del hombre con Dios y de la manifestación de Dios a los hombres. Tenemos aquí un importante complemento de lo que ya hemos dicho sobre la dignidad de la humanidad de Cristo y el culto que le es debido. Es una visión teológica que será constantemente evocada en la *Suma* a propósito de la gracia, de la ciencia, del mérito de Cristo, etc. Lo que querríamos que quedara claro en este análisis es la importancia fundamental de esta visión de las perfecciones creadas en la estructura de Cristo y a la vez la manera que Santo Tomás ha tenido de lograrla: no por una simple deducción, sino mediante una contemplación de la armonía profunda de dos aspectos del Misterio: la Divinidad de Jesucristo y su unidad con todos los hombres.

Contemplación partiendo del Cuerpo Místico

Por tanto, las dos primeras conveniencias en favor de la existencia de la gracia creada de Cristo están tomadas de la unión hipostática y permiten reunir los diversos aspectos de la santidad del Señor a la luz del Misterio; por el contrario, la tercera conveniencia vuelve al orden genético y se apoya directamente en la misión de Cristo: *propter habitudinem ipsius ad genus humanum.* Refiriéndose a la misión de mediador que corresponde a Cristo y a nuestra dependencia respecto del Señor en el orden de la gracia, escribe Sto. Tomás: *oportebat quod haberet gratiam etiam in alios redundantem.* Para comprender el alcance de esta fórmula e intentar descubrir las diversas nociones conexas que implica, estudiaremos, además del artículo que traemos entre

manos, otros cuatro textos: los dos artículos de la *Suma* relativos a la plenitud y a la capitalidad de la gracia de Cristo [152]; el comentario de dos expresiones de San Juan citadas en la *Suma: plenum gratiae et veritatis, de plenitudine eius omnes accepimus* [153]. Estos dos grupos, textos de la *Suma* y textos del *Comentario a San Juan,* se completan perfectamente; es casi indispensable examinarlos todos, si se quiere hacer un poco de luz en esta compleja cuestión.

Los textos de la Suma

Los artículos de la *Suma* por una parte hacen afirmaciones de alcance general sobre la universalidad de la gracia de Cristo y por otra puntualizan cuál es la instrumentalidad de la humanidad de Cristo en la causalidad de la gracia. Acabamos de ver la afirmación de 3 q 7 a 1: se trata simplemente de una expresión, dentro del léxico de la gracia, de las exigencias de la mediación de Cristo. Igualmente, en 3 q 7 a 9, no ya para demostrar la existencia de una gracia creada en Cristo, sino más concretamente la plenitud de esta gracia, Sto. Tomás vuelve sobre esta idea de la mediación de Cristo en fórmulas bien acuñadas:

> Sic enim recipiebat anima Christi gratiam ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios. Et ideo oportuit ut haberet maximam gratiam.
>
> Conferebatur ei gratia tamquam cuidam universali principio in genere habentium gratias.

Tras estas fórmulas se perfila la idea de una causalidad de la gracia de Cristo, a juzgar por las comparaciones: el fuego calificado de *causa caloris* y el sol *causa generationis*. Por otra parte, la conexión entre las nociones de plenitud y de causa es manifiesta en una filosofía de la participación. Sin embargo, Sto. Tomás no añade las puntualizaciones que querríamos acerca de esta causalidad de esta *virtus* de la gracia.

En 3 q 8 a 1 se trata de la capitalidad de Cristo; Sto. Tomás la analiza haciendo una comparación bastante detallada entre la cabeza y el cuerpo humano por una parte y Cristo y la Iglesia por otra [154]. Volvemos a encontrar la idea de la plenitud de Cristo

---

152. 3 q 7 a 9; q 8 a 1.

153. *In Ioh.*, cap. 1, lec. 8, n.º 188-190 y lec. 10, n.º 200-202.

154. Desde el estricto punto de vista de la teología bíblica esta cuestión no es absolutamente satisfactoria; se sitúa en la línea de una alegoría cuerpo-cabeza que no parece responder al verdadero pensamiento de San Pablo, sino más bien al de San Agustín interpretando a San Pa-

opuesta al carácter limitado de las otras gracias humanas; es un tema que ha tomado de las *Sentencias* y, por su medio, de San Agustín:

> Perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum, secundum illud Ioh 1, 14: Vidimus eum plenum gratiae et veritatis.

Este artículo contiene seguidamente la idea de la virtud de la gracia de Cristo para todos los hombres. Nótese que así como la cita precedente se apoyaba en Ioh 1,14, ésta se apoya en Ioh 1,16; estos dos textos determinan el pensamiento de Sto. Tomás sobre la gracia:

> Virtutem habet influendi gratiam in omnia membra Ecclesiae, secundum illud Ioh 1, 16: De plenitudine eius omnes accepimus.

De estos varios textos, cuyo contenido nos parece equivalente, se puede deducir una noción clara de la plenitud de la gracia de Cristo y del influjo de la misma en toda gracia humana. No obstante, carecemos de un análisis detallado de los modos concretos de causalidad de la gracia.

Sin embargo, Sto. Tomás, en el artículo 1 de las cuestiones 7 y 8, ha juzgado necesario relacionar entre sí la instrumentalidad de la humanidad de Cristo y la capitalidad de la gracia. Hay un avance muy revelador de su mentalidad teológica y de su método. Los dos primeros argumentos que da en la q 7 a 1 arrancan en cierto modo de la unión hipostática para ilustrar la gracia de Cristo; el argumento que ahora estudiamos parte de la comunidad entre Cristo y los hombres desde el punto de vista de la gracia; pero Sto. Tomás se pregunta en qué medida esta idea de gracia creada es compatible con la divinidad de Jesucristo y la operación teándrica: hay, pues, una nueva confrontación de la gracia creada con la unión hipostática; tiene lugar en forma de objeción; he aquí el texto:

> Illud quod operatur per modum instrumenti, non indiget habitu ad proprias operationes, sed habitus fundatur in principali agente. Humana autem natura in Christo fuit sicut instrumentum deitatis, ut dicit Damascenus in III libro. Ergo in Christo non debuit esse aliqua gratia habitualis.

---

blo. Pero ello no importa gran cosa; pensamos, en definitiva, que el análisis global de las causalidades de Cristo, que puede sintetizarse partiendo de los textos que estudiamos aquí, expresa en forma escolástica lo esencial del mensaje paulino sobre Cristo.

Esta objeción debe entenderse como un reclamo de la estructura singular de Cristo: el conjunto del artículo que comentamos intenta hallar un fundamento para la santidad propia, forma de la humanidad de Cristo, y, en consecuencia, valorar la causalidad inmanente a la plenitud de esta santidad; ahora bien, esta objeción vuelve a ponernos en el contexto de la Encarnación en sí misma: la unidad del Verbo Encarnado entraña una dependencia de la humanidad de Cristo respecto de la divinidad en las operaciones salvíficas, lo cual lleva al teólogo a insistir en la subordinación de la una a la otra. Cambio brusco de panorama en lo que consiste toda la fuerza de la objeción: el Misterio de Cristo es la irrupción en el mundo de Dios en Persona; es la realización de la actividad divina para la salvación; ¿merece la pena detenerse a considerar el valor que de suyo tiene el instrumento utilizado? ¿Merece ser teológicamente apreciado hasta el punto de que se le conceda una calificación suprema en el orden de la gracia? Vale la pena proponer la cuestión, porque manifiesta la visión unificada que el teólogo tiene de Cristo y de la que nunca puede olvidarse bajo pretexto de examinar sus aspectos en detalle. La respuesta es clara:

> Humanitas Christi est instrumentum Divinitatis, non quidem sicut instrumentum inanimatum, quod nullo modo agit, sed solum agitur, sed tamquam instrumentum animatum anima rationali, quod ita agit quod etiam agitur. Et ideo, ad convenientiam actionis, oportet eum habere gratiam habitualem [155].

En esta respuesta late la doctrina elaborada en las cuestiones 4 y 5, que tiende a establecer la consistencia real de la humanidad de Cristo en su totalidad y en cada una de sus partes, y a mantener particularmente, frente al apolinarismo, la doctrina del alma intelectiva de Cristo. Sto. Tomás, por otra parte, no niega el principio relativo al instrumento, invocado en la objeción; es cierto sin duda alguna que la humanidad de Cristo es instrumento de Dios en la obra de la salvación, lo cual encierra una consecuencia capital para la teología de la Redención y la teología de la Iglesia como cuerpo de Cristo: la consideración de la gracia creada, aunque se trate de la gracia capital, no basta de suyo para una teología completa de la vinculación de Cristo a los hombres; igualmente hay que afirmar la dependencia de la humanidad de Jesús respecto de Dios en la operación salvífica. Pero esto mismo exige la plenitud de gracia, porque la humanidad será un instrumento tanto más apto cuanto mejor calificada esté sobrenaturalmente. El

155. 3 q 7 a 1 ad 3.

tema de la instrumentalidad proporciona, pues, en realidad un título más para la existencia de la gracia creada en Cristo; completa la teología de esta gracia.

Hay que añadir que este tema suscita también un problema real: las precedentes afirmaciones del Doctor Angélico recaían indistintamente sobre la causalidad de la gracia de Cristo en virtud de su plenitud; las dos respuestas que analizamos valoran la primacía de la causalidad de Dios, de quien la humanidad santificada de Cristo es mero instrumento. Por tanto hay que conferir entre sí las dos corrientes de pensamiento del Angélico: causalidad del *princeps ordinis* y causalidad instrumental. Así podremos comprender con exactitud la posición que corresponde a la gracia de Cristo.

Los textos del Comentario a San Juan

El comentario a los dos textos de San Juan citados en la *Suma* aporta elementos muy valiosos para comprender ese papel de la gracia. En efecto, distingue netamente entre la *participación* de la gracia de Cristo considerada como perfección primera de la que derivan todas las demás perfeciones, y la *causalidad* propiamente dicha de la gracia de Cristo.

Ya hemos citado el texto que comenta el tema agustiniano que encabeza la sección [156]. Solamente pondremos aquí de relieve las expresiones características del tema de la participación; por lo que a Cristo se refiere, escribe Sto. Tomás: *superabundanter omnes virtutes et gratiae et dona inveniuntur;* de los cristianos dice: *participationes sunt donorum et gratiarum.* Por otro lado, en una explicación de Ioh 1, 16, al analizar uno de los posibles sentidos de la preposición *de,* se expresa de esta manera:

> Tertio modo praepositio *de* denotat partialitatem, sicut cum dicimus, accipe de hoc pane, vel vino, idest partem accipe et non totum; et hoc modo accipiendo, notat in accipientibus partem de plenitudine derivari. Ipse enim accepit omnia dona Spiritus Sancti sine mensura, secundum plenitudinem perfectam; sed nos de plenitudine eius participamus per ipsum, et hoc secundum mensuram quam unicuique Deus divisit [157].

Este tema de la participación late ciertamente en las afirmaciones generales que hemos encontrado en la *Suma* sobre la primacía de la gracia de Cristo. Hallamos pocas fórmulas distintas. He aquí una que reúne sin duda causalidad y participación:

---

156. *In Ioh.,* cap. 1, lec. 8, n.º 189. Cfr. *supra,* p. 391.
157. *Ibidem,* lec. 10, p. 391.

Aedificatio Ecclesiae per conversionem fidelium non pertinet ad perfectionem Christi qua in se perfectus est; sed secundum quod alios ad participationem suae perfectionis inducit [158].

Por lo que atañe a la causalidad activa de la gracia de Cristo, hallamos ciertas fórmulas generales que concuerdan con las de la *Suma* [159], pero hay que llamar la atención sobre la tercera interpretación que propone de Ioh 1, 14:

Inquantum Christus est caput Ecclesiae competit sibi gratiam communicare aliis, tam in mentibus hominum operando virtutem per gratiae infusionem, quam merendo per doctrinam et opera et passiones mortis superabundanter gratiam infinitis modis si essent [160].

Parece que el Angélico se sitúa aquí en el plano de la operación de Cristo y no sólo en el de su gracia entitativa: tiene, pues, en cuenta la actividad salvífica y no solamente la plenitud participada. Por otra parte distingue con bastante claridad una operación en el espíritu de los hombres y el mérito vinculado a las obras de Cristo. Decididamente, nos inclinamos a interpretar la operación en el espíritu de los hombres como causalidad instrumental de la humanidad de Jesús, aun cuando no la mencione aquí; el *Comentario* no requería sin duda esta última precisión. por el contrario, la causalidad meritoria de la actividad de Cristo responde a la infinitud de su gracia y está en el mismo nivel de ésta. Tendríamos así dos claves distintas de la actividad de Cristo: ambas implican una real eficiencia, por el hecho de la unión con el Verbo y por el valor instrumental de cualquier acto que realiza. Esta actividad mantiene su consistencia propia en el plano sobrenatural y fundamenta así, como toda actividad humana, el mérito, fruto de la libertad ante Dios. Es posible que esas dos claves estén distinguidas en el texto siguiente de la Suma [161]:

Dare gratiam aut Spiritum Sanctum convenit Christo secundum quod Deus, auctoritative, sed instrumentaliter ei convenit secundum quod est homo, inquantum scilicet eius humanitas fuit instrumentum divinitatis eius. Et ita actiones ipsius fuerunt

158. 3 q 7 a 4 ad 3.

159. Cfr., por ejemplo, la primera exégesis de Ioh. 1, 16 propuesta *l. c.*, n.º 202.

160. N.º 190.

161. Las volveremos a encontrar más adelante. Tenemos aquí el primer jalón de una teología del mérito, desarrollada a propósito de la operación de Cristo 3 q 19 a 3 y 4) y sobre todo en el análisis de la Redención (3 q 48 a 1 y *passim*). Volveremos sobre esto en el capítulo siguiente.

nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes, et per meritum et per efficientiam quamdam [162].

Aun cuando la frase está construida de modo que se puede atribuir el mérito y la «cierta eficiencia» a la virtud divina presente en los actos de la humanidad de Jesús, nos parece más conforme al texto, al *Comentario a San Juan* y al pensamiento de Sto. Tomás sobre el mérito, referir este último a la virtud propia de la gracia de Cristo, mientras que la eficiencia propiamente dicha de la salvación sólo puede venir de Dios, que actúa mediante el instrumento de la humanidad de Cristo.

Será sin duda conveniente sintetizar los resultados de este análisis. Al abordar el estudio de la gracia de Cristo por el tema de la mediación del Salvador, Sto. Tomás llega por sus pasos a afirmar la plenitud y la capitalidad de dicha gracia. La interpretación de estos dos datos es delicada: está íntegramente en función del Misterio de la Encarnación; debe, pues, respetar la unidad del Verbo Encarnado y la consistencia propia de su gracia creada. De este modo se tocan muchos puntos de vista complementarios que otros complementarán luego. Helos aquí enumerados:

1. Considerada en sí misma en su plenitud, la gracia de Cristo es la perfección primera del orden de la gracia y toda gracia particular participa de ella.

2. Además hay que reconocer un influjo activo de la gracia de Cristo que informa la actividad del mismo.

3. Considerada en el plano propio de la gracia como perfección sobrenatural, la causalidad de la gracia de Cristo es una causalidad meritoria: los actos de Cristo, por proceder de una gracia infinita, son meritorios en grado infinito (podríamos decir que agotan el mérito como agotan la gracia; al igual que toda gracia es participación de la de Cristo, también todo mérito).

4. Considerada en el plano de la unidad del Verbo Encarnado, la gracia hace posible la actividad instrumental de la humanidad de Cristo. Sostenida por la virtud de Dios, logra una verdadera eficiencia en el interior mismo del espíritu humano; en este sentido Cristo, por su gracia, comunica a los hombres participación de su gracia [163]. Por tanto habría que interpretar de esta ac-

162. 3 q 8 a 1 ad 1.

163. A este propósito llamamos la atención sobre el texto citado *supra*, pp. 400-401 (*In Ioh.*, n.º 202): *Nos de plenitudine eius participamus per ipsum.* Lo que se participa es la plenitud de Cristo y es Cristo el instrumento de esta participación.

ción instrumental los textos que hablan de la eficiencia, de la influencia de la gracia de Cristo.

Principios de la teología de los coassumpta

Las indagaciones que acabamos de hacer sobre el nivel epistemológico de los *coassumpta* y sobre su elaboración teológica en las cuestiones 7 y 8 nos han llevado a unos resultados cuyo alcance determina todo el conjunto de la *III.ª Pars,* como lo demostraremos a continuación en nuestro estudio. Por eso creemos que será útil resumir con la claridad posible estos datos.

Dos aspectos acaparan conjuntamente la atención de Sto. Tomás en el plano de la *Revelación* propiamente dicha: la primacía de la unión hipostática tal como la definen los concilios cristológicos: unión de dos naturalezas íntegras en la Persona del Verbo; la capitalidad de Cristo, es decir, su unidad vital con los hombres en el orden total de la salvación. Estos dos Misterios aparecen estrechamente unidos en la Revelación; no se puede captar uno sin el otro, y, sin embargo, sería falso tratar de deducir uno de otro. La conexión no se sitúa en el plano racional de la deducción, sino en el de la apreciación espiritual de una misteriosa armonía que capta la fe.

Una vez captados estos dos misterios y puestos como base de toda elucubración, es *tarea del teólogo* escudriñarlos en sí mismos y en sus mutuos respectos; confrontarlos igualmente con otros misterios, en primer lugar con el de la santificación sobretural de los hombres con vistas a la unión con Dios. De este modo se abren algunos caminos complementarios para apreciar la perfección de la humanidad de Cristo.

Podemos considerarla ante todo en *su vinculación a la Persona del Verbo:* si se insiste sobre la unión en sí misma como presencia del Verbo en la humanidad, la perfección aparecerá como una consecuencia de esta presencia, el fruto de un intenso influjo de la Divinidad en su propia humanidad; si se insiste en la dignidad de la humanidad unida al Verbo y en cuanto que conserva su integridad en esta unión, la perfección aparecerá entonces como una suerte de exigencia interna de esta dignidad y de esta integridad; se la podrá considerar en el plano de la naturaleza humana, pero también en el de la operación humana de Cristo: una y otra deben ser perfectas.

Cabe también considerar la naturaleza humana del Señor *en su lazo de unión con la de los hombres.* Un primer plano de examen es el de la dignidad de esta humanidad, que la sitúa por encima y aparte de cualquier otra, aun cuando sea específicamente semejan-

te a todas las demás. Un segundo plano es el de la comunidad que mantiene con todos los hombres en el orden de la salvación, es decir, ante todo en el de la gracia creada, pero también en todas las virtualidades humanas: en este nivel aparece en primer lugar la plenitud de la gracia de Cristo, y se concibe esta plenitud como el principio primero de una participación escalonada en el orden de la gracia. Siempre en este campo de la plenitud participable, se enfoca la operación de Cristo, que agota, en su perfección, la realidad del mérito: de este modo se atisba la noción de causalidad meritoria, específica de la realidad cristiana. A pesar de todo, este análisis no deja en la sombra la unidad de la naturaleza humana, íntegra y perfecta con la naturaleza divina en la Persona del Verbo, y, por consiguiente, la unidad del sujeto de la actividad, y finalmente la relación entre la operación de las dos naturalezas: es el tema complementario de la instrumentalidad que aclara el carácter teándrico de la actividad de Cristo.

Evidentemente este conjunto de datos teológicos es complejo, pero no se puede prescindir de estos diversos puntos de vista sin mutilar la realidad de Cristo. No son sino la expresión pormenorizada de la Revelación misma de Cristo reducida a la conexión central de los dos Misterios de la unión hipostática y de la unidad con todos los hombres. En todo caso, Sto. Tomás piensa haber logrado con sus nociones las luces esenciales para su teología de Cristo. Como conclusión de este estudio sobre las perfecciones de la humanidad de Jesús, nos gustaría ver cómo las aplica en los diversos sectores que examina: gracia, ciencia, potencia. Nos limitaremos a algunas sucintas indicaciones.

Las perfecciones creadas

Hemos sido bastante explícitos en lo relativo a la gracia de Cristo, para sacar algunas breves conclusiones; ante todo se ve la unidad profunda de las dos cuestiones 7 y 8; esta unidad está técnicamente formulada cuando Sto. Tomás se pregunta *Utrum sit eadem gratia qua Christus est caput Ecclesiae, cum gratia singulari illius hominis* [164], pero la respuesta a esta pregunta no hace sino poner de manifiesto la intuición que determina todo el desarrollo de las dos cuestiones 7 y 8. Sin embargo, dentro de este desarrollo Sto. Tomás mantiene un orden: estudia en detalle la gracia singular de Cristo en sus virtudes y en sus dones [165]; estudia la plenitud, basándose en Ioh 1, 14 [166]; la capitalidad de Cristo res-

164. 3 q 8 a 5.
165. 3 q 7 a 2-8.
166. *Ibidem,* 9-13.

pecto de las diversas criaturas racionales [167] y en último lugar hace algunas observaciones destinadas a hacer resaltar el carácter único de la capitalidad de Cristo [168]. No entra en nuestros planes analizar detalladamente esos temas; se ve con bastante claridad hasta qué punto dependen de los principios que hemos destacado.

Tras la gracia de Cristo viene su ciencia y luego su potencia. Aun cuando el comentario a Ioh 1, 14 vincule la ciencia a la palabra *veritatis* de este versículo evangélico, hay que buscar principalmente en las *Sentencias* el origen de esta división: gracia, ciencia, potencia [169]. Por lo que a la ciencia se refiere, una primera cuestión determina los tipos de ciencia, cada uno de los cuales se estudian luego en una serie de cuestiones [170]. Ahora bien, en la cuestión 9 se reconoce la existencia en el alma de Cristo de una ciencia creada gracias a los principios generales anteriormente propuestos: la primera razón que aduce para justificar una ciencia creada es la vinculación entre la perfección de Cristo y su función de Mediador: el Señor ha de poseer la perfección de la operación, ya que debe conducir a una operación perfecta. Este argumento incluye el aspecto de primacía y el aspecto de actividad de esta operación de Cristo. Damos aquí el texto del artículo relativo a la visión beatífica cuya formulación es la más clara:

> Illud quod est in potentia reducitur in actum per id quod est in actu: oportet enim esse calidum id per quod alia calefiunt. Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quae in visione Dei consistit, et ad eam ordinatur sicut ad finem: est enim creatura rationalis capax illius beatae cognitionis, inquantum est ad imaginem Dei. Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem: sec. illud Heb 2, 10: Decebat eum propter quem omnia et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari. Et ideo oportuit quod cognitio ipsa in Dei visione consistens excellentissime Christo homini conveniret: quia semper causam oportet esse potiorem causato [171].

---

167. 3 q 8 a 2-4.

168. *Ibídem,* 6; los artículos 7 y 8 examinan el significado de una capitalidad para el mal: Satanás y el anticristo.

169. Al final de la dist. 14 del libro III, Pedro Lombardo, después de haber tratado de la gracia y de la ciencia de Cristo, suscita en efecto el problema de la omnipotencia. El punto de partida de la disquisición es un texto de San Ambrosio del que se podría concluir que la omnipotencia divina ha sido comunicada a la humanidad de Cristo.

170. *Considerandum est de scientia Christi. Circa quam duo consideranda sunt: primo quam scientiam Christus habuerit; secundo de unaquaque scientiarum ipsius* (3 q 9 pról.).

171. Ya nos hemos referido a la respuesta ad 3 del mismo artículo, a propósito de la Imagen de Dios, cfr. *supra,* p. 296. Más adelante, por ejem-

Por lo demás, esta razón no excluye otras; en definitiva, es a la luz del Misterio de Cristo como el teólogo determina su ciencia en general y en sus diversos aspectos [172]. Destacaríamos de modo especial una consecuencia que fluye de los temas de la perfección y de la integridad de la naturaleza humana de Cristo; en efecto, Sto. Tomás se apoya en ellos para asumir en Cristo todo el resultado de su estudio teológico sobre los mecanismos de la inteligencia: la Escritura ofrece sin duda pasajes que afirman o sirven de premisas para deducir la existencia en Cristo de la ciencia infusa y de la ciencia adquirida [173]; en último análisis lo que ha convencido a Sto. Tomás de la realidad de una ciencia adquirida es la integridad del alma de Cristo; ése es el dato de fe del que concluye la perfección operativa de las potencias de Cristo y, por consiguiente, más en concreto la actividad del entendimiento agente y, por tanto, de la ciencia adquirida. Quizá aquí parezca demasiado evidente el juego de las deducciones; se trata de una ilusión óptica de nuestra parte; para Sto. Tomás tanto las conclusiones de la psicología especulativa como el dato dogmático tienen valor de verdad, aun cuando de manera diversa. Si es cierto que el alma de Cristo es plenamente íntegra en su ser y en su operación, el teólogo la ve, por así decirlo, ejercitando todos sus recursos psicológicos. Es teológicamente cierto que Cristo ha pasado por una experiencia humana, desde el momento en que se ha hecho verdaderamente hombre. En este punto como en otros Cristo recapitula.

El estudio sobre la potencia de Cristo, con que termina el examen de las perfecciones creadas, arranca, como hemos dicho, de una duda que se suscita en las *Sentencias* y sobre la que vuelven constantemente los autores escolásticos: ¿Posee el alma de Cristo la omnipotencia divina? Este problema explica la formulación negativa de los artículos de la cuestión 13: Sto. Tomás pretende demostrar que en sí misma el alma de Cristo no es omnipotente; pero simultáneamente se aprovecha de este contexto para intro-

---

plo, q 11 a 1 c; q 12 a 1, *sed contra,* hallamos la argumentación que arranca de la perfección del alma de Cristo pero sin demostrar de nuevo esta perfección a partir de la mediación de Cristo.

172. Otras razones que alega son: la perfección de la naturaleza humana de Cristo: q 9 a 1 c; la bienaventuranza del alma de Cristo, demostrada partiendo de la distinción de naturalezas: q 2 a 2 ad 2.

173. Sto. Tomás alega exclusivamente: para la ciencia infusa Col. 2, 3 e Is. 11, 2-3; para la ciencia adquirida Heb. 5, 6 y Lc. 2, 52. De hecho estos textos no hacen otra cosa que introducir una reflexión basada de hecho en la función activa y pasiva del entendimiento, según la teoría propuesta en la *Ia Pars.*

ducir una elaboración científica del concepto de instrumentalidad, cuya situación hemos visto dentro del cuadro general de su teología de las perfecciones creadas. La distinción de naturalezas explica el carácter limitado de la potencia humana de Cristo [174], lo cual induce a Sto. Tomás a afirmar que la potencia del alma de Cristo es a su ciencia lo que la potencia de Dios es a la ciencia divina [175]. A su vez la unidad del Verbo Encarnado permite reconocer en la naturaleza humana el carácter de *instrumentum Verbi* [176]. Al final de la exposición se llega a distinguir con bastante claridad la potencia natural e incluso sobrenatural del alma de Cristo, es decir, la que posee en común con todos los hombres, bien que en grado supremo; la potencia instrumental que proviene de la unión hipostática; y finalmente la potencia estrictamente divina que es propia del Verbo [177].

Teología de las flaquezas de Cristo

En cierto modo, la organización de la *III.ª Pars* se presenta como una exposición en círculos concéntricos: vuelve sobre los mismos temas en cada círculo, pero cada vez con mayor precisión; todo discurre como si se partiera de la figura total de Cristo para atender gradualmente a todos los detalles a la luz del Todo. Así la cuestión introductoria, al determinar las conveniencias de la Encarnación, presentaba las perspectivas fundamentales: unión hipostática, mediación de Cristo en orden de la salvación, considera-

174. El fundamento de la exposición se formula así en 3 q 13 a 1: *In mysterio Incarnationis ita facta est unio in persona quod tamen remansit distinctio naturarum, utraque scilicet natura retinente id quod est sibi proprium.*

175. 3 q 13 a 1 ad 2.

176. La fórmula aparece muchas veces en esta cuestión. Pero no la hemos encontrado en otros lugares de la *Suma;* Sto. Tomás prefiere en general la de *instrumentum Verbi.* Evidentemente esta segunda expresión corresponde mejor al rigor teológico: la naturaleza humana de Cristo sólo puede ser instrumento de una acción común a las tres divinas Personas. Pero la fórmula que aquí se emplea tiene de hecho el mismo sentido; se comprende que Sto. Tomás la haya usado, ya que está considerando la unidad de Cristo.

177. Esos diversos grados de la potencia de Cristo entran en juego en un texto como el siguiente: *Non omnis immutatio quae potest fieri circa creaturam potest fieri a creatura; sed quaedam immutationes possunt fieri a solo Deo. Quaecumque tamen immutationes creaturarum possunt fieri per creaturas, possunt etiam fieri per animam Christi, secundum quod est instrumentum Verbi. Non autem secundum propriam naturam et virtutem. Quia quaedam huiusmodi immutationum non pertinent ad animam, neque quantum ad ordinem naturae, neque quantum ad ordinem gratiae*" (3 q 13 a 2 ad 2).

da desde el punto de vista de la bienaventuranza y de la redención del pecado. Igualmente, en el análisis de los elementos esenciales de la Encarnación, unión, Persona, Naturaleza, encontrábamos una progresión teológica apoyada en los mismos principios fundamentales; el tema de la Redención se tocaba con motivo del origen adámico de Cristo: ¿Por qué el Señor es de la familia de Adán? Ya hemos comentado ampliamente esta cuestión [178]. Asimismo, en la teología de los *coassumpta*, para atenerse a la realidad de Cristo no basta detenerse en las perfecciones de su humanidad y en el aspecto positivo y glorioso de su mediación. Aquí, como en lo precedente, el círculo se cierra con la consideración de la debilidad de Cristo: el objeto de las cuestiones 14 y 15 es estudiar esta condición concreta de la humanidad de Cristo con vistas a la Redención y poner de manifiesto cómo se concilia con la dignidad del Verbo Encarnado.

Al leer estas dos cuestiones llama en seguida la atención la abundancia de textos bíblicos que se refieren a la teología bíblica del Siervo de Yahwé. Prescindiendo por el momento de los detalles de interpretación, empezamos por advertir muchas citas de Is 53 [179], muchas referencias a Rom 5 [180], un extracto del himno cristológico de la *Carta a los Filipenses,* una explicación del texto capital de 2 Cor 5, 21 [181], muchas citas de la *Carta a los Hebreos*. Si se compara este material escriturístico con el que hallamos en el texto de las *Sentencias* [182] e incluso en los comentarios, incluido el del mismo Sto. Tomás [183], se tiene la impresión de que se han usado fuentes nuevas. Esta primera advertencia es importante, sobre todo si recordamos lo que ya tuvimos ocasión de decir sobre el tema de los dos Adán en Sto. Tomás [184]. Por nuestra parte creemos que, aunque de vez en cuando no satisfaga la exégesis—fenómeno común a Sto. Tomás y a toda la literatura cristiana antigua—, son ciertamente las intuiciones de San Pablo las

178. Cfr. *supra,* pp. 379-382.

179. 3 q 14 a 1 arg 4; ad 3; a 2 arg 1; ad 1; q 15 a 1 ad 4; ad 5, *sed contra.*

180. 3 q 14 a 1 c; ad 1; a 3, *sed contra,* etc.; q 15 a 1 arg 2. También se cita muchas veces Rom., 8.

181. El himno de la Carta a los Filipenses es citado en 3 q 14 a 1 c. Para 2 Cor., 5, 21, cfr. q 15 a 1 ad 4; a 3 arg 2.

182. III, d. 15, n.º 6 alude a Is. 53, 4 y a la agonía de Jesús narrada por los Evangelios. En la distinción 16 no hay ninguna referencia escriturística directa.

183. En su comentario a la distinción 15 Sto. Tomás aduce diversos textos. Los que más atañen a la teología del Siervo son Is. 53, 2 y Heb. 2, 17-18. Falta Rom. 5.

184. Cfr. *supra,* pp. 380-382; cfr. p. 381, n. 120; pp. 333-334.

que determinan su teología de la Redención. De buena gana interpretaríamos estas cuestiones 14 y 15 como una profundización de la teología de Cristo-Siervo según Sto. Tomás; ya nos había dado sus primeros rasgos a propósito del pecado original y en las primeras cuestiones de la *III.ª Pars* en los lugares que acabamos de recordar. Aquí es objeto de estudio la condición de fragilidad del Verbo Encarnado, antes de enmarcar el estudio del Misterio pascual en el contexto general de la vida de Cristo [185].

El plan de este examen es completamente simple: estudia las flaquezas del cuerpo de Cristo y luego las del alma. Lo que aquí nos interesa son los principios en función de los cuales se perfila el modo de ser de Cristo; se formulan al comienzo de la cuestión 14 y de nuevo se recurre a ellos al principio de la cuestión 15.

> Christus suscepit defectus nostros ut pro nobis satisfaceret; et veritatem humanae naturae comprobaret; et ut nobis exemplum virtutis fieret [186].

El primer tema es el de la satisfacción, ya evocado en las disquisiciones anteriores. Las flaquezas de la condición humana en general, según el Doctor Angélico, dependen del pecado. Si Cristo las tiene, es que las asume *vice nostra* [187], con vistas a satisfacer por el pecado del mundo. En nuestros exámenes precedentes de la idea de satisfacción, hemos notado su carácter dinámico [188]; aquí se nos hacen puntualizaciones que nos ayudan a captar su sentido a los ojos de Sto. Tomás. Ante todo, la idea de satisfacción atañe más concretamente al aspecto material de la Redención, es aquello por lo que se puede reparar. Esta observación nos permitirá más adelante inferir que hay que mantener los temas de San Anselmo, gracias a que entra de por medio la dignidad del cuerpo de Cristo. Pero la satisfacción no es completa, no existe en realidad sin una ofrenda espiritual latente en el acto mismo; anticipamos aquí lo que más adelante Sto. Tomás considera como el tema del sacrificio.

> Satisfactio pro peccato ulterius habet quidem quasi materiam poenas quas aliquis pro peccato alterius sustinet sed pro principio habet habitum animae ex quo inclinatur ad volendum satisfacere pro alio, et ex quo satisfactio efficaciam habet; non enim esset satisfactio efficax nisi ex caritate procederet. Et ideo oportuit animam Christi perfectam esse quantum ad habitus scien-

185. *Infra,* q 46-52.
186. 3 q 15 a 1.
187. 3 q 14 a 1.
188. Cfr. *supra,* pp. 329 y 382.

tiarum et virtutum, ut haberet facultatem satisfaciendi: et quod corpus eius subiectum esset infirmitatibus, ut ei satisfactionis materia non deesset [189].

Ya presentimos que el acto salvador de Cristo será, desde el punto de vista de la humanidad del Señor [190], una operación realmente perfecta tanto respecto de la condición humana en sí misma cuanto por relación a las contingencias concretas derivadas del pecado.

Otra observación del mismo artículo nos orienta en distinto sentido: Sto. Tomás plantea la cuestión de la unidad de Cristo con los hombres desde el punto de vista de la Redención. ¿Cómo es que Cristo, sin perder su perfecta santidad, puede participar la condición pecadora de los hombres, hasta el punto de poder satisfacer por todos ellos? La respuesta depende de una distinción importante entre *proprietas naturalis et hypostatica* y *proprietas personalis et habitudinalis;* se trata de una variante del tema de la comunidad de Cristo y de los hombres, sobre la que volveremos más adelante al estudiar detalladamente la expresión *persona mystica* [191].

Por tanto, un primer principio para estudiar las flaquezas humanas de Cristo está tomado del plan salvífico que pasa por el sufrimiento del Viernes Santo. Desde este punto de vista, toda la cuestión consiste en confrontar el plan salvífico con el plan de la Encarnación; volvemos al método clásico de la comparación de los Misterios entre sí.

El segundo principio se toma de la fe de los hombres en la Encarnación, elemento subjetivo de salvación:

Secundo, propter fidem Incarnationis astruendam. Cum enim natura humana non aliter esset nota hominibus, nisi prout huiusmodi corporalibus defectibus subiacet, si sine his defectibus Filius Dei naturam humanam assumpsisset, videretur non fuisse verus homo, nec veram carnem habuisse, sed phantasticam, ut Manichaei dixerunt. Et ideo, ut dicitur Phil 2, 7, exinanivit semetipsum formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo. Unde et Thomas per aspectum vulnerum ad fidem est revocatus, ut dicitur Ioh 20, 26 [192].

---

189. 3 q 14 a 1 ad 1.

190. Hay que advertir esto: la teología de la Redención es sintética. Comprende diversos aspectos y la salvación es obra de todo el Misterio de Cristo en sus diferentes elementos. Cuando Sto. Tomás habla de satisfacción, se sitúa en el plano de la aportación de Cristo hombre en nombre de la humanidad pecadora.

191. 3 q 15 a 3 ad 1.

192. 3 q 14 a 1.

Este texto puede ante todo compararse con otros paralelos que hay en la cuestión 5, donde encontramos exposiciones equivalentes sobre la verdad de la humanidad de Cristo en cuanto a su cuerpo, contra maniqueos y valentinianos [193]. En este sentido la fragilidad de Cristo es un testimonio en favor de la realidad de su *conversatio humana* [194]. Sin embargo, el haber mencionado a Tomás, que cree a vista de las llagas de Cristo, nos lleva a dar a esta *fides Incarnationis* un sentido más amplio todavía. Se puede tratar de la fe en la realidad de la humanidad de Cristo, pero también de la fe en el Misterio total de la Encarnación partiendo de la aceptación del Misterio pascual. Sto. Tomás no ignora que el haber visto y tocado las cicatrices de Cristo condujeron al apóstol esencialmente a la adoración del Verbo a través del hecho de su Resurrección corporal. En el *Comentario a San Juan* se nos da esta hermosa explicación de la profesión de fe de Tomás:

> Cum dicit Respondit Thomas etc., ponitur Thomae confessio: ubi apparet quod statim factus est Thomas bonus theologus, veram fidem confitendo: quia humanitatis Christi, cum dicit Dominus meus. Sic enim vocabant eum ante passionem; supra XIII, 13: Vos vocatis me Magister et Dominus. Item divinitatis: quia Deus meus. Ante enim non vocabant eum Deum, nisi quando Petrus dixit Mt. 16, 16: Tu es Christus Filius Dei vivi [195].

Desde este punto de vista, se considera aquí todo el Misterio de Cristo como índice de la verdad de la Encarnación, y la realidad de la condición humana es el punto de partida que permitirá el proceso total de la fe.

Una última consideración justifica que Cristo asumiera las flaquezas de la naturaleza humana: el Señor puede así convertirse para nosotros en ejemplo de vida virtuosa. Esto se relaciona con lo que ya había dicho en la q 1, a 2. Al comentar ese texto subrayábamos la importancia del valor pedagógico de la Encarnación según el pensamiento del Angélico [196]; el Señor ha venido a salvarnos, pero indicándonos a través de su vida el camino de una actividad plenamente libre, meritoria, que tiende a la bienaventu-

---

193. Cfr. *supra*, p. 382, los temas desarrollados por el Doctor Angélico en esta cuestión.

194. Sto. Tomás entiende el texto de la Encarnación. En su comentario (*In Phil.*, cap. II, lec. 3, n.º 60) glosa también *habitu inventus ut homo: Tertio naturae conditiones posuit, dicens et habitu inventus ut homo, quia defectus omnes et proprietates continentes speciem praeter peccatum suscepit. Et ideo habitu inventus ut homo, scilicet in exteriori conversatione quia esuriit ut homo, fatigatus fuit et huiusmodi.*

195. *In Ioh.*, c. XX, lec. 6, n.º 2652.

196. Cfr. *supra*, p. 328.

ranza personalmente participada. Para Sto. Tomás el ejemplo de Cristo no es de menor importancia que para San Pablo; es en realidad un motor concreto de la vida moral y, a fin de dar ese ejemplo, Cristo se ha asemejado en todo a la condición humana, incluidas sus miserias.

Por estas tres razones, expuestas sucesivamente, el modo de ser de Cristo se presenta ante todo en función del Misterio de la salvación, luego de la fe en este Misterio, por la cual el hombre, como Tomás, se hace «buen teólogo», finalmente de la vida según este Misterio. Aquí tenemos apuntadas unas rutas de pensamiento que se desarrollan en las cuestiones sobre la Redención y en la teología de los sacramentos, donde veremos cómo se expanden [197]. Estas razones deben completarse con un par de notas, gracias a las cuales el teólogo podrá volver de nuevo sobre las perfecciones y flaquezas concretas de Cristo. Aquí nos limitamos a indicarlas. Por una parte esta situación de flaqueza no es en Cristo resultado del pecado original, una consecuencia necesaria del hecho de pertenecer a la familia de Adán: en el Señor nada hay supeditado al pecado; por el contrario, normalmente la bienaventuranza de su alma debería irradiarse sobre su actividad pasional, sobre su cuerpo. Es preciso que intervenga la voluntad divina de Cristo para que en último término podamos explicar esta situación de flaqueza: se trata de una asunción voluntaria con vistas a la salvación que va a realizar [198]. Por otra parte, esta asunción está limitada por las exigencias objetivas de la estructura del Verbo Encarnado y la perfección de su gracia. En función de estos datos puede Sto. Tomás establecer finalmente cómo

---

197. De hecho la Iglesia se apoya en último término sobre estos tres elementos: el Misterio de Cristo sacramentalmente eficaz: la fe en Cristo sacramentalmente formulada; la actividad cristiforme que fluye de este encuentro del Misterio y de la fe y mediante la cual cada hombre y la Iglesia entera alcanzan su perfección en Cristo.

198. Este tema está tomado sin duda de San Juan Damasceno, cuya autoridad es alegada muchas veces a través de la frase: *Beneplacito divinae voluntatis permittebatur carni pati et operari quae propria,* III, 14, 1, 2 m; cfr. 2, arg. 2. La expresión más neta del pensamiento de Sto. Tomás creemos que nos la da el texto siguiente: *Causa mortis et aliorum corporalium defectuum in humana natura est duplex; Una quidem remota, quae accipitur ex parte principiorum materialium humani corporis, inquantum est ex contrariis compositum. Sed haec causa impediebatur per originalem iustitiam. Et ideo proxima causa mortis et aliorum defectuum est peccatum, per quod est subtracta originalis iustitia. Et propter hoc, quia Christus fuit sine peccato, dicitur non contraxisse huiusmodi defectus, sed voluntarie assumpsisse*" (3 q 14 a 3 ad 2). Este texto se comprende perfectamente a la luz de la teología del cuerpo humano, tal como la intentábamos esbozar en el capítulo precedente.

exactamente participa Cristo nuestra condición pecadora, tanto en su cuerpo como en su alma y en la actividad inferior de ésta [199].

No seguiremos aquí a Sto. Tomás en la exposición detallada de la materia; teníamos bastante con ver a través de qué medios la va desarrollando y cuál era el lugar que correspondía a este asunto en la teología de Cristo. Por otra parte volveremos sobre esto al estudiar la Redención.

El estudio que acabamos de hacer a propósito de las cuestiones 7-15 nos permite ver mejor el sentido del tema de los *coassumpta* en la cristología de Sto. Tomás. Difiere del tema de los *assumpta* en el sentido de que no fluye inmediatamente de la reflexión sobre la unión hipostática y no atañe a los elementos esencialmente implicados en ella: la Persona, la naturaleza humana en sí misma y en cada una de sus partes. Pero viene también a completar este tema de los *assumpta:* en primer lugar arranca de la contemplación de la unión de Cristo y de los hombres en el plano de la vocación sobrenatural; además precisa la calificación concreta de la humanidad de Cristo. Finalmente, este tema de los *coassumpta* se presenta realmente bastante complejo, habida cuenta de los diversos puntos de vista bajo los cuales enfoca la gracia de Cristo y la proyección de la misma. Pero esta complejidad corresponde a la realidad misma de Cristo y permite enfocar en forma más rica y más fiel el lazo que une a Cristo con los demás hombres en la comunión de una misma gracia: idea de plenitud participada; idea de causalidad meritoria; idea de instrumento del Verbo: estos son los tres puntos claves de reflexión que hay que mantener unidos y sin los cuales apenas cabe pensar en elaborar una teología equilibrada de la Redención.

Este análisis de la gracia de Cristo se refleja efectivamente en el tema del Siervo: las flaquezas de Cristo aparecen desde este momento en cierto modo como la materia de la actividad salvífica; los *acta et passa Christi in carne* cobran el sentido que les corresponde si se los considera como animados por la gracia personal, universalizados por la gracia capital, meritorios para todos por el mérito capital, eficaces por fin gracias a la instrumentalidad divina, es decir, por la presencia activa en ellos de Dios salvador.

Antes de entrar con mayor precisión en el estudio de esta enseñanza sobre la salvación, tenemos que determinar brevemente el contenido y el alcance del último capítulo del estudio *de ipso Incarnationis Mysterio:* los complementos de la unión.

---

199. En los detalles de la argumentación interviene en buena parte la necesidad de exponer *reverenter* unas páginas difíciles de San Hilario, ya citadas en las *Sentencias.*

§ 6

Los complementos de la unión

Al hojear las páginas de la *III.ª Pars* intituladas *de his quae consequuntur unionem,* llama la atención la diversidad de problemas que bajo esta rúbrica común trata Sto. Tomás; hallamos en estas cuestiones un estudio sistemático sobre problemas de expresión: la comunicación de idiomas; hay en ellas asuntos que parecen depender de la teología propiamente dicha del Misterio de la Encarnación, por ejemplo la unidad de Cristo o el problema de la adopción; el estudio a fondo de un dato dogmático: ditelismo y dienergismo; problemas relativos a la misión de Cristo, como sacerdocio y mediación; cuestiones que se presentan como bastante secundarias en relación con el centro del Misterio, como la de la sumisión de Cristo al Padre, la de la oración de Cristo o la de la adoración que le es debida. A pesar de todo, Sto. Tomás a encontrado un principio para sintetizar esta materia a primera vista bastante dispersa:

> Considerandum est de his quae consequuntur unionem. Et primo, quantum ad ea quae conveniunt Christo secundum se; secundo, de his quae conveniunt Christo per comparationem ad Deum Patrem; tertio, de his quae conveniunt Christo quantum ad nos [200].

Tenemos derecho a preguntarnos cuál es el alcance de esta clasificación. ¿Se trata de un esquema cómodo en el que tenemos la expresión de un enfoque propiamente teológico, complementario de la visión precedente del Misterio en sí mismo?

Antecedentes escolásticos

El método comparativo puede aportar aquí alguna luz. Hemos indicado más arriba el carácter bastante vago de la organización de las *Sentencias* en lo que concierne a la cristología [201], lo cual queda confirmado si consideramos la diversidad de la *divisio textus* propuesta por los comentaristas. Limitémonos a los tres más conocidos. La *Glosa* de Alejandro de Hales distingue tres partes:

> Prima est de assumptione, secunda de unione, tertia de pas-

200. 3 q 16 pról.
201. Cfr. *supra,* pp. 341-342.

sione. Prima harum extenditur usque ad V distinctionem; secunda extenditur usque ad XV distinctionem; tertia vero usque ad XXIII distinctionem [202].

San Buenaventura, más amigo de los equilibrios, distingue dos partes iguales en estas mismas 23 distinciones; al resumir las 11 primeras y anunciar las siguientes, escribe:

In praecedentibus determinavit Magister de Incarnatione Verbi in se. In hac vero parte determinat de ipsa Incarnatione, prout ordinatur ad nostram redemptionem; et durat haec pars a principio huius distinctionis duodecimae usque ad vigesimam tertiam distinctionem et continet undecim distinctiones, sicut haec pars praecedens [203].

El comentario de San Alberto intenta reconstruir una articulación muy estructurada en el III libro de las *Sentencias,* cuyos detalles merecerían por sí solos un estudio. Notemos solamente que la división general es bipartita, poniendo la cesura entre las distinciones 5 y 6:

Prima (pars) agit de his quae perficiunt unionem Filii Dei ad naturam humanam et e converso. In secunda autem tangit de ipsis proprietatibus quae conveniunt ipsi Christo Filio Dei et Filio hominis secundum quod unitus est, et gratia unionis ipsius [204].

Al hacer la introducción a la segunda parte, San Alberto emplea la fórmula *consequentia unionis:*

Hic incipit pars illa in qua Magister incipit agere de consequentibus unionem. Sunt autem consequentia quae consequuntur unionem, ut termini ipsius unionis, sicut Deum esse hominem, et e converso; et hominem et Deum esse duo vel unum; et unionem factam esse in natura, vel supposito vel persona. Et de his consequentibus agit Magister primo. Sunt etiam consequentia non ut termini, sed ut proprietates sic uniti, sicut est omniscientia et esse caput Ecclesiae, et esse timentem timore naturali, et de merito, et huiusmodi, de quibus agit Magister postea [205].

Ya lo hemos dicho: San Alberto mantiene en su *De Incarnatione* esta idea de *consequentia unionem,* pero ya no hace suya la

202. *Divisio libri III,* Quaracchi, t. III, p. 1.
203. *In III Sent.,* d. 12, *div. textus.*
204. *In III Sent.,* d. 1, *div. textus.*
205. *In III Sent.,* d. 6, *div. textus.*

idea de consecuencias *ut termini;* las consecuencias de la unión son, según él, la gracia, la ciencia, la potencia, la voluntad humana [206].

Este es el léxico de San Alberto y la actitud del *De Incarnatione* que volvemos a encontrar en el comentario a las *Sentencias* de Santo Tomás. Para el Angélico no podía existir el problema de poner entre las consecuencias de la unión las distinciones VI y VII, que tratan manifiestamente de la unión en sí misma; pero a partir de la distinción VIII, Sto. Tomás estima que entramos en una nueva investigación:

> Postquam determinavit Magister de his quae conveniunt Deo Incarnato, quasi exprimentia unionem, hic determinat de his quae conveniunt ei consequentia unionem. Et dividitur in duas partes. In prima determinat de his quae conveniunt uni naturae ex unione ad alteram. In secunda de his quae conveniunt personae, ratione naturae assumptae [207].

Sin embargo, Sto. Tomás pone una nueva división a partir de la distinción XIII [208]. Permítasenos no insistir aquí acerca de estas tentativas por reconstruir el proceso de una exposición en sí misma escasamente elaborada. Lo esencial es haber encontrado tanto en San Alberto como en Sto. Tomás una distinción entre lo que es esencial en el Misterio y lo que dice conexión con él o es complementario.

Una segunda advertencia puede contribuir a que nos ciñamos más estrictamente al problema: los diversos autores no están de acuerdo acerca de lo que pertenece al Misterio y lo que solamente dice conexión con él. Ante todo, en la ruta que siguen las *Sentencias,* los problemas de comunicación de idiomas, de exégesis sobre las tres opiniones acerca de la Encarnación, de interpretación de la predestinación de Cristo tal como la formula Rom 1, 4, forman parte, en los comentarios, del estudio de la Encarnación en sí misma. En una obra de factura todavía bastante próxima a las *Sen-*

---

206. En lo que atañe al objeto de nuestro estudio el tr. IV está organizado de esta manera: q 1: *De scientia Christi creata;* tres artículos dedicados a estudiar la ciencia de Cristo y un 4.º que introduce el tema de la potencia bajo el título: *Quare dedit ei omniscientiam et non omnipotentiam.* q 2: *De duabus voluntatibus Christi,* que, además de las voluntades, trata de la angustia y de la oración de Cristo. q 3: *De unione actuum.* No se trata aquí el problema del mérito de Cristo, sino en el tr. VI, en función de la Pasión de Cristo.

207. III, d. 8, *div. textus.*

208. Postquam determinavit Magister de his quae conveniunt Deo Incarnato ratione unionis, hic determinat ea quae consequuntur ipsam secundum alteram naturam (*div. textus*).

tencias, el tercer libro de la *Suma* de Alejandro de Hales, estas mismas cuestiones son las primeras que se tratan. Por el contrario, en la *Suma* de Sto. Tomás estas cuestiones forman parte del grupo de los *consequentia unionem,* que ahora estamos estudiando. Por otra parte, tanto para Alejandro de Hales como para San Alberto, al tríptico gracia-ciencia-potencia está unido el tríptico voluntad-operación-mérito [209]; Sto. Tomás, por el contrario, estudia en la *Suma* el primer tríptico dentro de los *coassumpta* y elabora el segundo entre los *consequentia.* Así, pues, entre los diversos escritos escolásticos anteriores a la *Suma,* tomados en conjunto, se comprueba una redistribución de materias bastante importante. Debemos, pues, buscar una explicación a los dos datos siguientes: ¿Cómo distinguir en la Encarnación lo que es esencial, coasumido, de lo que es consecuencia? ¿En virtud de qué principio se hace la distinción?

La construcción de Sto. Tomás

El contenido del capítulo *de his quae consequuntur unionem* se explica fácilmente, si se tiene en cuenta el método de Sto. Tomás en el tratado de la Encarnación. De nuestros análisis anteriores consta que el Angélico ha situado en el centro de la teología de la Encarnación el Misterio de la unión hipostática, al que pone inmediatamente en relación con el Misterio de la capitalidad y de la misión de Cristo. La realidad de Jesucristo, tal como se nos ofrece en el Evangelio, es lo que principalmente le condiciona y lo que explica el orden de las cuestiones 2-15. Los *consequentia,* como indica su nombre, que debe ser tomado según lo que rigurosamente significa el término, fluyen de este Misterio de Cristo según diversos puntos de vista. A su vez ellos proyectan su propia luz sobre el Misterio. No constituyen lo esencial de la teología de Cristo, pero la completan o la formulan. Creemos, pues, que en líneas generales los *consequentia* pueden distinguirse de los *assumpta* y de los *coassumpta,* ya que no pertenecen directamente a la elaboración teológica de los Misterios centrales de Cristo. Esto, sin embargo, requiere plantear algunas cuestiones de detalle que examinaremos más adelante.

Dentro de esta perspectiva alcanza todo su valor el principio organizador que adopta Sto. Tomás; se habrá advertido sin duda, en el prólogo a la cuestión 16 citado más arriba, que los *consequentia* se valoraban y ordenaban en función de las relaciones personales

209. Cada uno de estos trípticos ocupa un tratado de la *Inquisitio de Incarnatione.*

de Cristo con el Padre y con los otros hombres. Esto nos parece entrar de lleno en la mentalidad teológica de la *Suma:* las relaciones personales fundadas en las operaciones espirituales representan una de las cumbres de la vida sobrenatural; en función de las personas y de sus relaciones cabe reflexionar sobre el Misterio cristiano. Tenemos aquí una manera de ordenar las cosas que responde a la finalidad misma del Misterio de Cristo: establecer intercambios personales entre Dios y los hombres.

Sin embargo, antes de examinar estos problemas relativos a las relaciones personales, Sto. Tomás saca algunas consecuencias referentes a Cristo en sí mismo; él es el primer escolástico que ha llegado a distinguir en su exposición entre las cuestiones relativas a la teología de Cristo propiamente dicha y las que se refieren a la expresión de esta teología: la comunicación de idiomas. Esta distinción le proporciona además normas mucho más seguras para reflexionar sobre la expresión; aclaradas dentro de lo posible las relaciones de la Persona con la naturaleza, era ya más fácil emitir juicio sobre las fórmulas. Fuerza es también reconocer que las cuestiones relativas a la unidad de Cristo están también ordenadas por el Angélico entre las consecuencias de la unión: es seguro que la cuestión, tan disputada en la actualidad, sobre la unidad o la dualidad del *esse* de Cristo, no pertenece, a juicio de Sto. Tomás, al centro de la teología de la Encarnación. Se trata de una simple consecuencia del análisis de la Persona en su relación con las naturalezas, y se explica con plena naturalidad si recordamos la problemática del supuesto en la filosofía de Sto. Tomás [210].

En lo que concierne a las relaciones con el Padre, la exposición de Sto. Tomás se divide en dos partes:

> Quaedam dicuntur de ipso (Christo) secundum habitudinem ipsius ad Patrem... quaedam vero dicuntur, vel dici possunt secundum habitudinem Patris ad ipsum [211].

Creemos posible que Sto. Tomás, con vistas al primero de estos dos puntos, haya querido expresar en las tres cuestiones 20, 21 y 22 la idea de la religión perfecta del Hijo; o más exactamente que haya querido estudiar unas cuestiones disputadas relativas a Cristo, de modo que resultara un pequeño tratado sobre la religión perfecta del Hijo. La cuestión 20 *de subiectione Christi*

---

210. Efectivamente, se trata aquí de una consecuencia directa de una teoría del *esse* en la Persona, elaborada partiendo de la Persona; ya hemos expuesto cómo se utilizaba analógicamente para la unión hipostática, *supra,* pp. 348 y ss.

211. 3 q 20 pról.

ad Patrem está dominada por la exégesis de Ioh 16, 28: *Pater meus maior me est;* corresponde tal vez a 2-2 q 82, *de devotione;* es sabido que esta cuestión define la devoción como una sumisión voluntaria y completa a Dios:

> Devoti dicuntur qui seipsos quodammodo Deo devovent, ut ei se totaliter subdant... Unde devotio est specialis actus voluntatis [212].

Es seguro por otra parte que la idea de sumisión de Cristo al Padre es más amplia; nos parece, sin embargo, que incluye y adapta la idea de devoción.

La cuestión 21 trata de la oración de Cristo; los escolásticos la estudiaban dentro del problema de las dos voluntades de Cristo; aquí se estudia por relación al Padre. Es un cambio de objeto formal que se explica muy bien en nuestra hipótesis. Sto. Tomás habría modificado el emplazamiento clásico de la cuestión, por ser la oración, según él, un acto capital de la religión: 2-2 q 83. Además, desde el comienzo de la cuestión 21 remite explícitamente a las exposiciones de la *II.ª-IIᵃᵉ* sobre la oración. Finalmente, es normal dentro de esta perspectiva tratar seguidamente del sacerdocio de Cristo, que recapitula en sí toda la exigencia cultual de la religión: también la *II.ª-IIᵃᵉ* consagra largos artículos a los problemas del culto a continuación de las cuestiones sobre la devoción y la oración: 2-2 q 85-87. Esto nos explicaría bastante bien el desdoblamiento de las dos nociones: sacerdocio, q 22, y mediación, q 26. Alguien ha advertido que estas dos nociones objetivamente son estrictamente paralelas y casi coinciden [213]; pero la una pertenece al campo de la religión enfocada cara a Dios: aspecto ascendente del sacerdocio, y la otra al de la comunicación de bienes divinos a los hombres: aspecto descendente del sacerdocio.

El tema de las relaciones del Padre con Cristo permite a Santo Tomás abordar cuestiones que para sus predecesores eran parte de consideraciones centrales en su teología: la adopción [214] y la predestinación. Ya hemos tenido ocasión de decir por qué Santo Tomás se negó a poner la predestinación en el centro de su teología [215]; no se opone, sin embargo, a tratar de ella y esta cues-

212. 2-2 q 82 a 1 c.
213. V. M. Pollet en la recensión que hace de SCHELLER, *Das Priestertum Christi in Anschluss an den hl. Thomas von Aquin* (Paderborn 1934); en B.Th. IV, 734 (1123).
214. Cfr. *supra,* pp. 385-389.
215. Cfr. *supra,* p. 349, n. 51.

tión 24, importantísima y a la que dedicaremos algunas reflexiones, sintetiza los conceptos dispersos en las cuestiones anteriores sobre la gratuidad del Misterio de Cristo en sí mismo y en su unión con el Misterio de la vocación sobrenatural.

Asimismo, los problemas que trata la última sección: *de Christo per comparationem ad nos,* son problemas agitados por los autores anteriores. Lo que ya decíamos sobre la adoración que debemos a Cristo [216] y lo que acabamos de decir acerca de la distinción entre mediación y sacerdocio nos dispensa de largas exégesis.

En resumen, se puede decir que estas cuestiones *de his quae consequuntur unionem* completan el análisis del Misterio de Cristo, en el sentido de que esclarecen las implicaciones del Misterio de la unión y de la misión de Cristo, haciendo luz sobre Cristo en sí mismo y sobre las personas con que se relaciona. Nos queda, para intentar ser completos, decir algo sobre alguna que otra de estas consecuencias.

La dualidad de voluntades y de operaciones

Las cuestiones 18 y 19 plantean un problema de método. A continuación de las observaciones sobre la unidad de Cristo en general y sobre la unidad de *esse,* Sto. Tomás elabora la teología del ditelismo y del dienergismo. La dificultad surge al hacer la comparación con sus predecesores; como hemos dicho, tanto San Alberto Magno como Alejandro de Hales unen estos problemas a los de la ciencia y la potencia del alma de Cristo. Además, al tratar de estos problemas de voluntad y de operación, examinan normalmente la cuestión del mérito de Cristo, lo cual encuadra al conjunto dentro de una reflexión sobre la gracia. Hay realmente fundamento para preguntarse por qué Sto. Tomás ha disociado estos temas cuya unidad objetiva es manifiesta. Admitiendo que la cuestión de la gracia de Cristo merece un lugar especial y dado el origen teológico propio del término *coassumpta,* cabe preguntarse si la ciencia y la potencia no son más bien *consequentia unionem* o, a la inversa, si la voluntad, la operación y el mérito no son *coassumpta.*

La cuestión que aquí planteamos tiene al menos interés porque demuestra que las clasificaciones de Sto. Tomás, aun cuando deban ser respetadas, no deben urgirse a rajatabla, ya que algunas no son sino una expresión técnica del dogma. El *Compendium* y la *Suma contra Gentes* no aportan respuesta alguna a esta cues-

216. Cfr. *supra,* pp. 377-378.

tión: la primera de estas obras no trata el problema; sí la segunda, pero dentro del marco de un catálogo de herejías previo a la elaboración teológica [217]. En la *III.ª Pars* el prólogo a la cuestión 17 acusa por el contrario el carácter normal de este emplazamiento de cuestiones relativas a la voluntad y la operación:

> Considerandum est de his quae pertinet ad unitatem Christi in communi. Nam de his quae pertinent ad unitatem vel pluralitatem in speciali suis locis determinandum est: sicut supra determinatum est quod in Christo non est una scientia; et infra determinabitur quod in Christo non una tantum est nativitas. Considerandum est ergo primo de unitate Christi quantum ad esse; secundo quantum ad velle; tertio quantum ad operari.

El punto de vista formal bajo el que se enfoca aquí la voluntad y la operación es deliberadamente muy general; esto se explica por la doctrina de la *II.ª-IIªᵉ* acerca del valor último de la operación y sobre la primacía del voluntario en el acto. La disociación entre ciencia y voluntad, que tiene lugar en la *Suma* en lo que atañe a Cristo, no responde fundamentalmente a la distinción de las dos facultades de conocimiento y de amor, sino a la de los dos niveles en que se puede considerar el acto: el nivel general del voluntario y el nivel de la especificación objetiva. Añádase que la actitud adoptada por Sto. Tomás le permite una valoración más completa de los textos del III Concilio de Constantinopla, a los cuales se refiere: de hecho las definiciones conciliares recaen sobre la dualidad de las voluntades; es un problema de número que se incrusta en el examen de la *ratio unitatis* en Cristo.

Como se ve, la solución de Sto. Tomás está justificada; no está probado que se imponga absolutamente; en todo caso es seguro que no es la única solución posible. Al dedicar unas líneas a este pequeño problema, queríamos hacer ver que la construcción del Doctor Angélico está en general bien justificada, aun cuando no todos los detalles tengan el mismo valor teológico.

La Predestinación de Cristo

El segundo problema concreto sobre el que cabe detenerse, dentro de este estudio *de his quae consequuntur unionem*, es el de la Predestinación de Cristo. Tiene efectivamente una doble importancia: por una parte la situación teológica que se le concede en la *Suma* es nueva respecto de la que le asignan las *Sentencias* o la *Suma* de Alejandro de Hales; Sto. Tomás ha diso-

217. IV *C.G.*, 36.

ciado abiertamente la cuestión de la predestinación de Cristo de la teología del Misterio: unión hipostática y gracia capital. En segundo lugar, a pesar de este desplazamiento, la cuestión en sí misma es muy importante en lo que atañe al sentido de la misión de Cristo, la extensión de la Redención, la universalidad del plan salvífico, etc. No cabe pensar en abordar el estudio de los *acta et passa Christi in carne,* que comienza en la cuestión 27 de la *Suma,* sin haber determinado lo que supone, según el pensamiento de Santo Tomás, la predestinación de Cristo para el Misterio de la salvación.

Históricamente el problema de la predestinación de Cristo nació de la necesidad de interpretar correctamente la difícil fórmula de Rom 1, 4: *Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute.* A nuestro entender, no se ha hecho la historia de la exégesis de este versículo y merecería la pena hacerla. Parece que toda la dificultad que han experimentado los autores cristianos proviene de un falso sentido de la expresión *Filius Dei:* generalmente se ha visto en ella el Misterio del Verbo Encarnado, mientras que probablemente se trata de la gloria concedida al Mesías resucitado y victorioso [218]. El sentido que le dieron los Padres [219] es de difícil interpretación, porque cabe preguntarse con razón qué significa la predestinación de una Persona divina; pero en definitiva hay que felicitarse, porque los esfuerzos realizados para explicar el texto han dado como resultado en primer lugar el esclarecimiento de un aspecto esencial del Misterio de Cristo: su gratuidad, su dependencia total de una decisión divina trascendente; y en consecuencia perfilar la estructura del Verbo Encarnado, definir la relación de la Persona con la naturaleza de tal manera que la expresión pueda tener un sentido aceptable.

Evidentemente, Sto. Tomás ha encontrado la cuestión en las *Sentencias;* la ha hallado allí dos veces, porque en este punto se comprueba en Pedro Lombardo la existencia de una especie de doblaje, debido a la insuficiencia orgánica de la obra. Tenemos allí primeramente un estudio sobre el significado que cobra la frase de San Pablo en cada una de las tres opiniones sobre la Encarnación: problema de exégesis teológica [220]. Más adelante, cuando Pedro Lombardo llega a plantear la cuestión de la filiación

---

218. Sobre este problema, cfr. BOISMARD, *Constitué Fils de Dieu* (Rom. 1, 4), en R.B. (1953) 5-17.

219. Sto. Tomás conocía, y recuerda en muchas ocasiones, las indicaciones de Orígenes sobre *destinatus* y *praedestinatus.* Por ejemplo, *In Rom.,* cap. 1, lec. 4, n.º 50; 3 q 24 a 1 ad 2

220. III, d. 7, 3, 1.

de Cristo, el problema reaparece, estudiado esta vez en sí mismo, bajo la forma siguiente: ¿Cuál es el objeto de la Predestinación de que habla San Pablo, la naturaleza de Cristo o la Persona? [221]. No insistiremos aquí sobre el comentario que hace Sto. Tomás a estos pasajes; haría falta un análisis textual que nos alejaría demasiado de la Suma. Permítasenos limitarnos a enunciar la conclusión de este estudio: es el estudiar la fórmula *utrum Christus secundum quod homo sit praedestinatus* cuando el Angélico expone magistralmente la solución técnica del problema. Gracias a un análisis de lógica mayor elaborado perfectamente, se llega a la conclusión de que verdaderamente Cristo ha sido predestinado para ser Hijo de Dios, pero considerándole desde el punto de vista de su naturaleza humana [222]. Esta conclusión vuelve a aparecer en la *Suma* sin modificación alguna [223].

El problema teológico de la Predestinación de Cristo no se reduce a la exégesis de una fórmula difícil. La verdadera cuestión, para una *Suma* de teología, es enmarcar este misterio dentro de la síntesis, de suerte que se vea cuál es su sentido y su función. Desde este punto de vista sobre todo merece la pena que estudiemos la cuestión 24.

Como hemos visto, el Doctor Angélico no mantiene la visión de Alejandro de Hales. Nos ha parecido que para él la predestinación está entroncada orgánicamente en la teología misma de la unión: el Doctor irrefragable estudia ante todo los elementos de la unión hipostática en su unibilidad teórica: se queda al nivel de las esencias formales. Esta primera investigación está orientada a la segunda, que versa sobre el acto propiamente dicho de la unión y sobre la unión realizada. Entre ambas tiene lugar el paso de las esencias al ser y lo que lo permite y lo realiza es el decreto divino de la Encarnación, objeto de la Predestinación.

El abandono de este plan en la *Suma* de Sto. Tomás está justificado por una mentalidad teológica profundamente diferente. Ya la hemos visto cuando estudiábamos la predestinación en Dios, *I.ª Pars,* q 23. Ya notábamos que la Predestinación es sin duda lo primero objetivamente, en el sentido de que nada existe en el orden sobrenatural sin que Dios lo haya pensado en su Sabiduría y lo haya decidido en su Voluntad. Pero nosotros no llegamos a conocer el pensamiento y la decisión de Dios sino considerando la obra realizada. Esta es la razón por la cual, a nuestro juicio, una teología de la Bondad divina, de la visión beatífica, de la cien-

221. III, d. 10, 3, 1.
222. Cfr. III, d. 10, 1, qla. 2 y 3.
223. 3 q 24 a 2.

cia creadora son previas al descubrimiento y a la contemplación de los secretos planes de Dios. Esto se concreta en el hecho de que las cuestiones sobre la Predestinación y sobre el Libro de la vida aparezcan en la *I.ª Pars* al final del estudio de Dios, tras algunas cuestiones que aparentemente fluyen de aquéllas. Asimismo, y paralelamente, cuando Sto. Tomás quiere sondear el plan salvífico, comienza por examinarle tal cual se ha manifestado: en la Persona de Cristo tal como nos la muestra la Revelación: Verbo Encarnado, cabeza y Salvador. Dentro de este contexto es como se pueden hacer las distinciones. Y, una vez hechas, se nos manifiesta en toda su amplitud el plan del Amor de Dios. Esta observación nos da el sentido de la cuestión 24: se advertirá que es la última del grupo de cuestiones consagradas a las relaciones de Cristo con su Padre y esta posición aumenta su valor en última instancia: si Cristo es lo que es, es porque en fin de cuentas el Padre lo ha decidido así. Pero, ya de modo más general, es también una de las últimas cuestiones del estudio sobre Cristo y resume, desde el punto de vista de Dios, todo cuanto se ha estudiado anteriormente.

Esto supuesto, es relativamente fácil comprender la disposición de la cuestión 24: el artículo primero estudia la coherencia del tema de la predestinación con el Misterio de Cristo. Lo esencial de la respuesta se reduce a unas cuantas líneas:

> Sicut patet ex his quae in Prima Parte dicta sunt, praedestinatio, proprie accepta, est quaedam divina praeordinatio ab aeterno de his quae per gratiam Dei sunt fienda in tempore. Est autem hoc in tempore factum per gratiam unionis a Deo, ut homo esset Deus et Deus esset homo... Et oportet dicere quod ipsa unio naturarum in persona Christi cadat sub aeterna Dei praedestinatione.

Santo Tomás se refiere, pues, a la noción de predestinación fijada en la *I.ª Pars;* la sabiduría activa de la que dependen las comunicaciones últimas de la Bondad de Dios y que orienta a las criaturas a Dios conocido y amado en sí mismo: es el dominio de la gracia. Ahora bien, toda la teología de Cristo pone de manifiesto que la Encarnación cae bajo el dominio de la gracia; esto es verdad tanto situándose en el punto de vista de la Bondad divina como en el de la Imagen de Dios e incluso en el de la salvación del hombre pecador. El análisis de las estructuras de la Encarnación, así como el de las relaciones entre la gracia de unión y la gracia santificante de los hombres, demuestra que se trata aquí de la culminación última y trascendente del Misterio del Amor de Dios. No hay, pues, duda alguna de que la Encarnación

es objeto de la eterna predestinación de Dios. Ahora podemos remontarnos tanto mejor a la contemplación de Dios que predestina a Cristo, cuanto que hemos entrado más cuidadosamente en el estudio teológico de Cristo, tal como nos le ofrecen el Evangelio y la reflexión tradicional de la Iglesia.

Una vez sentado el principio teológico, Sto. Tomás estudia la formulación de la Predestinación de Cristo, y en el artículo 2 recoge su exégesis de las *Sentencias*.

Los artículos 3 y 4 vienen a completar esta teología de la Predestinación de Cristo, subrayando su unidad con la Predestinación de los hombres: no sólo Cristo en sí mismo, por razón del tipo trascendente de Imagen de Dios que realiza, es objeto de una eterna predestinación, sino que lo es, en un acto único, como cabeza de todos los hombres. Sto. Tomás vuelve aquí, de modo bastante significativo, sobre la cita del *De Praedestinatione Sanctorum* que había usado ya en la cuestión 2 para poner en relación entre sí de manera inmediata la unión hipostática y la unión por la gracia. Cita también el primer capítulo de la Carta a los Efesios, que evidentemente es la expresión escriturística perfecta de los planes salvíficos de Dios.

Bien pensado, ninguna consideración mejor que este tema de la Predestinación de Cristo nos puede ayudar a cerrar este capítulo sobre la Encarnación. En efecto, este tema nos permite volver sobre las reflexiones de Sto. Tomás y verlas a una luz, si no nueva, sí más clara, en cuanto que todas las estructuras descubiertas y ordenadas logran su unidad en la Sabiduría escondida de Dios y participan de la superior inteligibilidad del Amor redentor. Desde la cuestión introductoria, la preocupación por hallar para la Encarnación un tipo relativo de necesidad y la voluntad de fidelidad a la Escritura en lo que atañe al motivo de la Encarnación se explican por el respeto al plan misterioso de Dios, trascendente a nuestros humanos razonamientos; dígase otro tanto de las reflexiones sobre la plenitud de los tiempos. La preocupación metodológica, que muchas veces hemos comprobado, de no separar jamás el estudio de las estructuras de la Encarnación y el tema de la unión por la gracia, da también testimonio de esta fidelidad a la inteligibilidad revelada; pero, recíprocamente, la distinción entre los aspectos de Cristo que provienen de la unión y los que se derivan del cuerpo místico, de los que por ejemplo la dualidad *assumpta-coassumpta* es un signo bien claro, expresa la preocupación de no vincular metafísicamente datos cuya conexión está revelada y que aceptamos en la obediencia de la fe. Podría-

mos añadir a esta lista otros ejemplos; ya encontraremos algunos al estudiar la Redención.

Si Sto. Tomás hubiera puesto su estudio sobre la predestinación de Cristo al comienzo de su reflexión teológica, quizá se hubiera podido ver en ello algo así como una condenación de toda investigación teológica ulterior, ya que en definitiva todo depende de la inescrutable Sabiduría de Dios. Pero el Angélico ha procurado escudriñar primero lo que nos ha sido manifestado de esta Sabiduría; en consecuencia vemos claramente que la gratuidad total del Misterio, tan sólidamente afirmada aquí, no impone prejuicio alguno a su inteligibilidad y su coherencia. En una palabra, la afirmación última de la predestinación sintetiza los datos dispersos en el análisis teológico, vinculándolo todo a la inteligibilidad íntima del Amor de Dios. Gracias a ella, todas las armonías descubiertas y cuantas conexiones han sido presentidas, cobran su verdadero sentido. Hacia ella también es arrebatado el teólogo, sin que haya solución de continuidad entre su reflexión y la contemplación del Amor.

CAPITULO VI

LOS MISTERIOS DE CRISTO Y LA ECONOMIA DE LA SALVACION

Al terminar el análisis de la cuestión introductoria de la *III.ª Pars,* mencionábamos la gran división de la Cristología: *de ipso Incarnationis Mysterio, de his quae per ipsum Salvatorem nostrum sunt acta et passa* [1]. Antes de entrar en el examen detallado de la primera de estas dos partes, justificábamos brevemente esta división. Tenemos que volver ahora sobre ella, a fin de captar la unidad profunda del Misterio de Cristo en el pensamiento de Santo Tomás. Por *Misterio de Cristo* entendemos aquí la Encarnación en sí misma y en su contexto concreto de unión con los hombres y de misión salvífica; y además la gesta redentora del Señor; finalmente, la comunicación a la Iglesia de la salvación conquistada por Cristo, mediante la consagración de los sacramentos y la actividad litúrgica. En la Revelación cristiana estos datos son inseparables. Creemos que ocurre otro tanto en la construcción que elabora sobre ellos Sto. Tomás en la *Suma teológica.*

Planteamiento del problema a partir de las otras Sumas

Para comprender exactamente el sentido de las articulaciones de la *III.ª Pars,* hay que recurrir sin duda a los otros ensayos de Santo Tomás, que hemos analizado más arriba [2]. Desde el punto de vista de la cristología cabe recordar efectivamente que ni el *Compendium theologiae* ni la *Suma contra Gentes* nos han satisfecho plenamente, y esto por razones opuestas. Notábamos en el *Compendium* cierta solución de continuidad entre la teología y

1. Cfr. *supra,* cap. V, § 1, p. 339.
2. Cfr. *supra,* cap. II, § 3.

la antropología por una parte y la cristología por otra; intentábamos explicarlo teniendo en cuenta la dualidad de principios de la organización teológica; mientras que en la primera parte del *Compendium* campea el tema del conocimiento beatífico, la segunda parte se atiene a un esquema clásico inspirado en el *Credo*. El resultado, bastante paradójico, es que el *Compendium* nos presenta una teología de la Encarnación y una reflexión sobre los Misterios de Cristo que apenas se reflejan en la concepción del hombre y de su devenir. Dos datos acusan esta deficiencia: no hay nada en el *Compendium* sobre los sacramentos; la Resurrección y los novísimos se tratan en lo fundamental independientemente de Cristo, dentro de la perspectiva de un deseo natural de inmortalidad y de perfección de la naturaleza. En otros términos, aunque en los capítulos concretos y en las consideraciones que ellos puedan ofrecer se afirme la vinculación de Cristo al conjunto de lo real [3], en el plan general adoptado la teología de los Misterios de Cristo está desvinculada de la economía de la salvación: sacramentos y novísimos.

En la *Suma contra Gentes* no hay ya una disociación entre la cristología y el resto de los objetos de estudio; la línea divisoria separa únicamente los distintos niveles de conocimiento: verdades accesibles a la razón y verdades inaccesibles; esto supuesto, afirma la armonía y lo bien fundado del conjunto de estas verdades, situándose muy especialmente en el plano de la bienaventuranza. Esta unidad de punto de mira permite elaborar una sabiduría cristiana; y, sin embargo, hemos visto que no era tan cristiana como hubiéramos deseado; pone la bienaventuranza en el centro de las verdades accesibles y así le sirve de centro de reflexión, de suerte que la orienta hacia la búsqueda de las armonías formales: el aspecto de la economía, temporalmente considerada, que cuenta tanto en el plano de la *revelación* de las verdades como en el de la *causalidad* de la salvación, apenas es tenido en cuenta. De lo cual se sigue que los Misterios de Cristo no son evocados en su realidad histórica, temporal. Sólo se mencionan en cuanto que entran dentro del marco formal de la bienaventuranza; por ejemplo, no hay capítulo que considere el Bautismo ni siquiera la Resurrección de Cristo. Si los sacramentos y los novísimos son considerados dependientemente de Cristo, es porque la humanidad de Cristo juega un papel causal en su estructura, no en la me-

---

3 Así, por ejemplo, se afirma la causalidad de la Resurrección de Cristo respecto de la resurrección de los hombres en el cap. 239. Cfr. *supra*, p. 130, n. 61.

dida en que los Misterios de Cristo y los de la Iglesia constituyen una misma y única economía histórica.

No vamos a desarrollar de nuevo consideraciones que se pueden encontrar más arriba en esta obra; al recordarlas no queremos denigrar estas dos obras, verdaderamente magistrales. Mas bien deseamos subrayar que no han llegado aún a dar cuenta plenamente del dato evangélico. Parece como si Sto. Tomás hubiera ido escogiendo los valores complementarios del Misterio, sin llegar a dar una visión sintética de los mismos. Hemos visto igualmente que este fallo se explicaba sin duda por el plan general de las dos obras, por la manera que tienen de utilizar los esquemas de causalidad y cierta tendencia a exagerar el dominio de la razón.

La síntesis ideal se nos ofrece sin duda alguna en la *III.ª Pars;* no es obra de la casualidad, sino, como hemos dicho, de una revisión bastante considerable de la perspectiva teológica. Ya en la *I.ª. Pars* la concentración de las tres causalidades divinas en el umbral del examen de lo creado permitía una visión mucho más flexible de lo real; nuestra tarea ha sido poner de manifiesto cómo Santo Tomás supo respetar la gratuidad de la creación y la existencia de una dimensión histórica. La *I.ª Pars,* desde la cuestión 44, se nos presenta como una verdadera teología de la Creación Primera, considerada a la vez en sus estructuras y en su principio histórico: Adán. De idéntica manera hemos visto en la *II.ª Pars* una teoría del voluntario orientada hacia la bienaventuranza mediante el mérito, que está perfectamente estructurada y manifiesta el condicionamiento temporal del hombre; hemos intentado ver también cómo Sto. Tomás ha sabido entroncar los temas «económicos» del pecado y de la Ley, a fin de trazar el marco concreto de las posibilidades humanas y el carácter progresivo de la educación de la libertad. Así también en la *III.ª Pars* no podía limitarse al plano de las estructuras, aparte de que éste no puede comprenderse plenamente sin referencia a la economía: es lo que hemos procurado poner de manifiesto al destacar la relativa economía, en el ser y el conocer, de la unión hipostática, de la capitalidad y de la misión de Cristo. Estos tres elementos son plenamente armónicos; no se deducen necesariamente uno de otro. El teólogo tiene que dar ahora un paso más. Si ha logrado exponer las estructuras de Cristo, centro de la economía de la salvación, necesita ahora, a luz del Evangelio y de las estructuras ya conocidas, examinar la economía en su desarrollo: primeramente al nivel de Cristo— y es lo que hace en las cuestiones 27-59, *acta et passa Christi in carne;* al nivel de la Iglesia luego: sacramentos y novísimos.

§ 1

Teología de los Misterios de Cristo

Las precedentes observaciones nos hacen comprender la necesidad de un estudio de los Misterios de Cristo para una exposición completa de la cristología. Vamos a intentar ver cómo la elabora Sto. Tomás y cuáles son los principios de los que depende la explicación de cada uno de los Misterios.

La construcción de las cuestiones 27-59

El prólogo a la cuestión 27 nos anuncia cuatro partes en el estudio de los *acta et passa Christi in carne:*

de his quae pertinent ad ingressum eius in mundum,
de his quae pertinent ad processum vitae ipsius in hoc mundo,
de exitu ipsius ab hoc mundo,
de his quae pertinent ad exaltationem ipsius post hanc vitam.

En seguida se comprueba que estamos ante una investigación nueva, tanto si la comparamos con las obras anteriores de Santo Tomás como respecto del esquema cristológico clásico a partir de las *Sentencias* [4], que se basaba en las tres grandes divisiones del Símbolo; efectivamente, Sto. Tomás se pregunta aquí por la vida de Cristo. Es el segundo punto del esquema: q 40-45. No pretende por lo demás hacer un comentario al Evangelio hablando estrictamente; lo que interesa al Doctor Angélico son los aspectos de la vida humana de Cristo que son esenciales para manifestar su Persona y su misión; desde el primer artículo de esta sección volvemos a encontrar los temas esenciales de su cristología, tal como nos los había indicado en la introducción general de la *III.ª Pars;* ellos nos proporcionan los puntos de mira fundamentales para entender la vida de Cristo: el Señor es Doctor, Salvador y Mediador:

> Conversatio Christi talis debuit esse ut fini conveniret Incarnationis, secundum quam venit in mundum. Venit autem in mundum, primo quidem, ad manifestandum veritatem... Secundo venit ad hoc ut homines a peccato liberaret... Tertio venit ut per ipsum habeamus accessum ad Deum [5].

El Evangelio tiene finalmente por objeto manifestarnos esta

4. Hemos dado este esquema *supra,* cap. II, pp. 127-128.
5. 3 q 40 a 1.

realidad de Cristo, a través de una vida humana concreta, de la que Sto. Tomás quiere considerar las etapas características: tras las consideraciones generales sobre la manera de ser del Señor en este mundo [6], se pregunta sobre la tentación de Cristo, sobre su doctrina, sobre sus milagros y finalmente sobre la Transfiguración [7].

Esta innovación relativa a la inserción de un estudio sobre los Misterios de la vida de Cristo nos está indicando el alcance del conjunto de estas cuestiones. Efectivamente, en las otras tres secciones, comunes a todos los tratados cristológicos redactados según el esquema clásico, Sto. Tomás procede dentro de esa misma perspectiva. Por ejemplo, en el de *his quae pertinent ad ingressum eius in mundum,* Sto. Tomás no se contenta con plantear las cuestiones especulativas referentes a la concepción virginal, las filiaciones de Cristo, etc., sino que también insiste en la economía de los acontecimientos: examina el tiempo y el lugar del Nacimiento [8] e incluso las misteriosas coherencias de la manifestación del Señor con la economía de su misión [9]. Supone una importantísima innovación el hecho de que Sto. Tomás introduzca cuestiones sobre la circuncisión de Cristo, el bautismo de Juan y el del Señor. Si unimos estas varias cuestiones a las propuestas en la sección siguiente sobre la vida humana de Cristo, comprobamos que los Misterios esenciales, Natividad y Circuncisión, Bautismo y Tentación, Transfiguración, en los cuales el Evangelio y la Tradición cristiana han visto las señales de la misión de Cristo, son examinados por el Doctor Angélico. Más adelante veremos en qué medida lo son según el espíritu de esa Tradición. Había que empezar por advertir que Sto. Tomás no los omite.

También hay que notar que los trata en cuanto Misterios de Cristo. Esto llama especialmente la atención en lo que se refiere a la Resurrección, es decir, la cuarta serie anunciada en el prólogo de la cuestión 27. Ya hemos tenido ocasión de ver cómo trata Santo Tomás sobre la Resurrección en el *Compendium* y en la *Suma contra Gentes*. No vamos a repetirlo. Baste recordar el problema que dejaban sin resolver ambas obras: coordenar entre sí las dos perspectivas complementarias de la Resurrección: la de un análisis del Misterio según el orden del kerigma, haciendo resaltar su alcance económico, y la de un estudio de la causalidad del Misterio sobre la bienaventuranza de los hombres y su resu-

6. q 40.
7. q 41-45.
8. Trata primero las cuestiones especulativas: 3 q 35 a 1-5; luego viene la armonía entre ellas en la misma cuestión: a 6-8.
9. q 36.

rrección. Parece que los escritos de otros escolásticos no han tenido mejor fortuna por lo que se refiere a lograr esta simultaneidad de los dos puntos de vista, ni en particular para mantener el valor económico de la Resurrección de Cristo. Nos limitaremos aquí a dar el ejemplo del *De Resurrectione* de San Alberto Magno [10]. Este tratado constituye sin duda alguna el complemento natural del *De Incarnatione,* cuyas últimas cuestiones le están reclamando:

> Deinde quaeritur de consequentibus unionem ex parte finis. Finis autem unionis est duplex, scilicet redemptio per passionem et glorificatio per resurrectionem. Unde primo quaeritur de passione, deinde de resurrectione [11].

Por referencia a este texto, el *De Resurrectione* comienza *ex abrupto:*

> Post hoc quaeritur de resurrectione [12].

Pero la organización del tratado revela verdaderamente una perspectiva del todo especulativa; San Alberto estudia en primer lugar la resurrección en general y elabora los datos válidos tanto para los miembros como para la Cabeza [13]. Esto, por lo demás, está justificado y no excluye de suyo una perspectiva económica, una vez resueltos los problemas de estructura; ya sabemos que Santo Tomás procede así en muchas ocasiones. Pero el *Tractatus secundus* dedicado a la Resurrección de Cristo nos aclara bien la intención de San Alberto. Dicho tratado comprende esencialmente dos partes: la primera está consagrada a la causalidad de la Resurrección de Cristo respecto de la resurrección de los hombres; la segunda aduce los argumentos que prueban la Resurrección de Cristo, tanto antes de ella—la Transfiguración—, como después: las Apariciones [14]. Se estudia el influjo causal, se establece una apologética del hecho, pero no hay preocupación por la

---

10. Edic. W. Kübel, en *Opera omnia,* XXVI (edic. Colonia, Munich 1958) 237-353. Podríamos hacer observaciones casi idénticas a propósito del tratado de la Resurrección de la *Suma* de Alejandro de Hales.

11. *De Incarnatione,* tr. VI, q. 1, pról., *ed. cit.,* p. 219.

12. P. 237.

13. Tr. 1: *De Resurrectione communiter ex parte capitis et ex parte membrorum et ex parte malorum.*

14. El Tr. II, *De Resurrectione ex parte capitis tantum,* estudia de hecho todo lo relativo a la exaltación de Cristo, incluso la Ascensión y el Juicio final. La división bipartita que proponemos se refiere solamente a las 8 primeras cuestiones: seis están dedicadas a la causalidad de la Resurrección de Cristo y las otras dos a los "argumentos" de la Resurrección.

continuidad histórica: el punto de vista que aquí llamamos de los Misterios de Cristo no es adoptado por sí mismo.

Si, a partir de estos precedentes, consideramos la organización de la *Suma teológica*, en lo que atañe a la Resurrección, cabe sin duda obtener las siguientes conclusiones:

En primer lugar Sto. Tomás trata de la Resurrección de Cristo dentro del marco que le ofrece la evolución de los Misterios; la considera, pues, ante todo por sí misma. Esto se advierte en primer lugar por la posición que ocupa: al final del estudio de los *acta et passa*, en la posición requerida por un estudio a la vez cronológico y ajustado al kerigma. De rechazo esto da a la cuestión de la Transfiguración, igualmente situada en su lugar tradicional [15], todo su significativo alcance y no ya sólo en el orden apologético: Sto. Tomás ve en ella la profecía hecha a los Apóstoles que fueron testigos, relativa a la gloria de la Resurrección que vendría a raíz de la Pasión; subraya la participación que debieron obtener de aquella gloria que contemplaban de manera anticipada; ve en la presencia de los testigos del Antiguo Testamento, Moisés y Elías, unidos a los Apóstoles, la figura de la universalidad del Misterio de gloria que Cristo trae consigo [16]; entra finalmente en la hondura del Misterio revelado en el Tabor: la filiación divina de Cristo [17]. De este modo, adaptándose al Evangelio mismo, la *Suma* no aborda la Pasión de Cristo hasta después de haber contemplado la Gloria del Señor en la Transfiguración.

La forma en que Sto. Tomás fija su atención en la Resurrección de Cristo se manifesta en segundo lugar a través de la organización de las cuestiones que tratan de la misma: una primera cuestión elabora las conveniencias, es decir, el significado de la Resurrección dentro del Misterio total de la salvación [18]; se fija seguidamente en Cristo resucitado para examinar su condición gloriosa [19]; viene en tercer lugar el análisis de las apariciones, evocando ante todo en cada una de ellas las conveniencias y, ya luego, su suficiencia desde el punto de vista de la prueba del hecho [20]; finalmente, Sto. Tomás llega al problema de la causalidad de la Resurrección de Cristo, es decir, de su eficacia y de su ejemplaridad en orden a la salvación [21]. No podemos aquí examinar deta-

15. Es decir, como revelación de la Gloria de Cristo y de la divinización de los cristianos, anterior al Misterio Pascual, 3 q 45 a 1.
16. 3 q 45 a 3.
17. 3 q 45 a 4.
18. 3 q 53.
19. 3 q 54.
20. 3 q 55.
21. 3 q 56.

lladamente estas cuestiones. Lo importante para nosotros era notar su disposición; cabe advertir que se aproxima mucho al ritmo de los capítulos dedicados en el *Compendium* al mismo tema.

El paralelismo que establecemos con el *Compendium* puede además aclararnos el pensamiento de Sto. Tomás sobre el sentido de la Resurrección de Cristo. En efecto, a diferencia de esta primera obra, Sto. Tomás habla en la *Suma* sobre la Resurrección de Cristo antes de tratar sobre los novísimos. No sabemos exactamente cómo habría tratado el tema de los novísimos, ya que no tuvo tiempo de llegar a él en la *Suma;* no obstante, podemos suponer sin temor a equivocarnos que habría puesto de relieve el vínculo que une la resurrección de los hombres a la de Cristo, así como las conveniencias en pro de la resurrección tomadas de la naturaleza del hombre, tal cual las encontramos en el *Compendium o* en la *Suma contra Gentes*. De este modo, la resurrección universal habría quedado ilustrada por una triple luz: la de las exigencias relativas de la naturaleza; la de la causalidad de la Resurrección de Cristo; pero también la que proviene de la economía temporal e histórica: la resurrección universal es el término de un proceso inaugurado por los Misterios de Cristo, que para el Señor termina con su muerte y Resurrección, pero que se prolonga a través del tiempo mediante los sacramentos, es imitado mediante la actuación moral de los hombres y llega a su plenitud al fin de los tiempos. Esta triple perspectiva se hace necesaria si queremos tener en cuenta simultáneamente los datos de la antropología teológica de la *Suma,* la elaboración sobre la primacía de Cristo en el doble plano de la dignidad y de la causalidad múltiple, y respeto a una economía temporal cuyo núcleo queda esclarecido mediante la explicación de los Misterios de Cristo. Creemos que así tenemos el punto de vista completo que sintetiza los aspectos complementarios propuestos por el *Compendium* y la *Suma contra Gentes*.

Si esto sucede con la Resurrección—nos hemos limitado a este ejemplo especialmente típico—, ya se ve la importancia de estas cuestiones 27-59 en el conjunto de la cristología de Sto. Tomás; pretenden una elaboración compleja del dato en todos sus aspectos. Queda así al descubierto el peligro que hay en limitar el estudio en estas cuestiones únicamente a los textos relativos a la Pasión, para encontrar en ellos una perspectiva lógica acerca del porqué y el cómo de la Redención; lógica engañosa, porque separa lo que quiere explicar del conjunto de los Misterios de Cristo por una parte y de su prolongación en la vida sacramental de la Iglesia por otra. Así se llega a hacer tratados separados: *de Re-*

demptione, de Sacramentis, de Novissimis, que son gravemente incompletos y, sobre todo, no se sitúan en la unidad de la Economía de la salvación. Creemos que el hecho de una reflexión sobre los Misterios dentro de la cristología de Sto. Tomás constituye un indicio de su fidelidad al dato tradicional. Pero se hace necesario un estudio más detenido; le centraremos en torno al método que siguen estas cuestiones 27-59.

Métodos de investigación

El que lea cualquiera de las cuatro secciones anunciadas en el prólogo a la cuestión 27 quedará admirado de la diversidad de puntos de vista en los que se coloca Sto. Tomás para estudiar los Misterios de Cristo; hay cierto contraste con la primera parte de la cristología dedicada a la Encarnación en sí misma: en ella Santo Tomás, partiendo de la Revelación de Cristo y sirviéndose de datos filosóficos bien elaborados sobre la persona y la causalidad, nos ofrece una visión orgánica de la realidad de Cristo. Aquí multiplica los enfoques, las conveniencias, subrayando según los casos la conexión del Misterio que considera con la estructura de Cristo, con su inserción en el tiempo, con su función de Doctor, etcétera. Produce la impresión de una meditación sobre los Misterios más que de una construcción teológica propiamente dicha. Distingamos más concretamente estas diversas maneras de abordar el tema.

1. En algunos casos el Misterio estudiado proporciona a Santo Tomás la ocasión de *una simple aplicación de datos asentados en la parte precedente sobre la estructura de la Encarnación:* el resultado es un complemento especulativo sobre la realidad de Cristo considerado desde un punto de vista estático. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando el Angélico considera la concepción de Cristo en su orden y en su término [22]. El tema de la perfección de Cristo en el momento de su concepción es simplemente la extensión, al primer instante de Cristo, de los datos elaborados al margen de concreción de tiempo sobre la perfección de su Humanidad. Esto nos permite captar bajo una luz nueva el contenido exacto de esta perfección, en sí misma y para la salvación. Se trata esencialmente de lo que llamamos una conclusión teológica.

Por otra parte además cabe la posibilidad de que al aplicar

22. q 33 y 34. Tomaremos preferentemente los ejemplos de las cuestiones que suelen estar más olvidadas. Por lo demás se pueden hallar otros muchos sin dificultad.

datos anteriormente establecidos, haya lugar a precisar y afinar esos mismos datos; así, por ejemplo, los temas de la dignidad y de la causalidad de Cristo se esclarecen plenamente a propósito de la causalidad del Misterio pascual: Pasión y Resurrección. Algo diremos sobre esto un poco más adelante.

2. Santo Tomás subraya también el *valor de enseñanza que encierran los Misterios de Cristo,* valor que puede considerarse desde un doble punto de vista: ya en cuanto que un Misterio nos manifiesta la realidad y la misión de Cristo, ya en cuanto que constituye para nosotros un *ejemplo* y por tanto nos induce a obrar de modo semejante; por eso Sto. Tomás sitúa el culto y la moral en dependencia de la acción de Cristo. Así la realidad de la concepción de Cristo acentúa y manifiesta la realidad de la Encarnación: Cristo realmente hombre, pero trascendente al hombre; parece que a este propósito ha llamado la atención de Sto. Tomás una reflexión de San Ambrosio que cita en su artículo *utrum materia corporis Christi debuerit esse assumpta de femina* [23] y vuelve sobre ella en el artículo siguiente:

> Sicut dictum est, in conceptione Christi fuit secundum conditionem naturae quod natus est ex femina, sed supra conditionem naturae quod est natus ex virgine [24].

De la misma manera, cuando se fija en las circunstancias del Nacimiento de Cristo y en las primeras manifestaciones del Señor en Navidad, Sto. Tomás busca su armonía con el Misterio en sí mismo y por tanto su valor revelador; así, por ejemplo, el Angélico expone a propósito del rumor provocado en Jerusalén por el nacimiento de Cristo [25] cómo sus detalles armonizan con el Misterio [26]. En el artículo siguiente pone de relieve las consideraciones patrísticas que justifican la elección de los primeros que conocieron a Cristo niño, mediante una tipología de la universalidad de la salvación [27]. Podrían multiplicarse los ejemplos que nos de-

---

23. 3 q 31 a 4 ad 2.
24. 3 q 31 a 5.
25. 3 q 36 a 2 ad 2.
26. A propósito de este ejemplo y de otros, haría falta evidentemente estudiar el alcance de las explicaciones de Sto. Tomás y distinguir el carácter de las mismas: histórico, alegórico, tipológico..., buscar las fuentes patrísticas (por lo demás, en este caso están indicadas). Así tendríamos elementos no de la teoría, sino de la práctica de Sto. Tomás en la interpretación de la Escritura. Para que las conclusiones en este punto pudieran ser interesantes, habría que hacer análisis minuciosos que por desgracia no podemos emprender aquí. También es interesante comprobar que incluso en Sto. Tomás (*sic*) y dentro de su teología el problema concreto de la interpretación de la Escritura está propuesto con agudeza.
27. 3 q 36 a 3.

muestran cómo los Misterios de Cristo tienen valor de enseñanza.

Por lo que se refiere al ejemplo, Sto. Tomás estima en muchas ocasiones que el Señor se ha sometido a tal precepto o a tal rito para inculcar la obediencia o para invitarnos a obrar como él. Así, por ejemplo, tratándose de la circuncisión y del régimen legal en general:

> Christus circumcisionem suscepit eo tempore quo erat sub praecepto. Et ideo sua actio in hoc nobis est imitanda ut observemus ea quae sunt nostro tempore in praecepto [28].

Igualmente, el hecho de que Cristo recibiera el Bautismo de Juan:

> Baptizari voluit, sicut Augustinus dicit in Sermone de Epiphania, quia voluit facere quod faciendum omnibus imperavit. Et hoc est quod ipse dicit: Sic decet nos adimplere omnem iustitiam. Ut enim Ambrosius dicit, super Lucam, haec est iustitia, ut quod alterum facere velis, prius ipse incipias, et tuo alios horteris exemplo [29].

Esta enseñanza y este ejemplo nos han sido dados de tal suerte que quedara a salvo la economía de la fe, por la cual únicamente nos salvamos: por eso son a la vez oscuros y manifiestos. Santo Tomás hace la advertencia a propósito de la manifestación del Nacimiento:

> Sicut fuisset in praeiudicium salutis humanae si omnibus hominibus Dei nativitas innotuisset [30], ita etiam et si nulli nota fuisset. Utroque enim modo tollitur fides: tam scilicet per hoc quod aliquid totaliter est manifestum; quam etiam per hoc quod a nullo cognoscitur a quod possit testimonium audiri; fides enim est ex auditu [31].

Estimamos importante insistir en la significación de este aspecto de los Misterios de Cristo; al subrayar su valor de enseñanza y de ejemplo Sto. Tomás expresa el carácter personal de la Redención: ésta se adquiere por la fe en Cristo y el primer don que se nos ha hecho es el de la verdad que tenemos que aceptar. Esto se sitúa plenamente en la línea de Cristo Doctor, tema cuya

---

28. 3 q 37 a 1 ad 2; cfr. a 4.
29. 3 q 39 a 1 c ad 3; cfr. a 2 ad 1; a 3 ad 3.
30. Esta frase se explica por el artículo precedente: *Nativitas Christi non decuit omnibus communiter esse manifesta... Secundo quia hoc diminuisset meritum fidei per quem venerat homines iustificare, secundum illud* Rom., 3, 22: *Iustitia Dei est per fidem Iesu Christi* (3 q 36 a 1).
31. 3 q 36 a 2 ad 1.

importancia en Sto. Tomás advertíamos más arriba, ya que dice una continuidad con su antropología y su teología moral definidas por el conocimiento de Dios. Por tanto no hay que pensar que este aspecto de los Misterios sea secundario; corresponde a la tradición patrística sobre Cristo iluminador, Cristo nuevo Moisés que da la Ley nueva a los que nos salvamos si le obedecemos; hay un aspecto intelectual y ético de la Redención que no podemos pasar en silencio, si queremos ser fieles a la totalidad del dato revelado. Por eso nos parece interesante poner aquí de relieve, a propósito de los Misterios de la Infancia de Cristo, que Sto. Tomás no lo ignora, sino que por el contrario concede a esto un gran valor [32]. No hay, pues, por qué extrañarse de que, cuando se trata del Misterio pascual, encontremos conveniencias fundadas en el valor ético de los gestos de Cristo. Ciertamente, la Pasión del Señor nos libra del pecado [33], pero es también una demostración extraordinaria del Amor de Dios y por lo mismo un excelente acicate para la caridad; desde este punto de vista está directamente ordenada nuestra bienaventuranza, ya que está vinculada a nuestra caridad hacia Dios:

> Per hoc homo cognoscit quantum Deus hominem diligat, et per hoc provocatur ad eum diligendum: in quo perfectio humanae salutis consistit. Unde Apostolus dicit, *Rom.* V, 8-9: Commendat suam caritatem Deus in nobis, quoniam, cum inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est [34].

Igualmente la Pasión de Cristo nos ofrece un ejemplo perfecto de virtudes morales, nos incita vigorosamente a huir del pecado, etc. La Resurrección se nos presenta desde el primer momento en su vinculación con la vida teologal [35]. Es necesario afirmar que consideraciones de este género, muy abundantes en las

---

32. Sobre la importancia de la Iluminación como tema soteriológico, partiendo de la idea del valor ejemplar de los Misterios de Cristo, cfr. H. E. W. TURNER, *The Patristic Doctrine of Redemption* (Londres 1952) cap. II: *Christ, the Illuminator,* 29-46. Parece que los valores éticos del mensaje evangélico han sido los primeros que puso de relieve la teología cristiana. Asimismo, en teología sacramentaria, cfr. A. BENOIT, *Le Baptême chrétien au II siècle* (París 1953) 227. A juicio del autor, los temas místicos de San Pablo están prácticamente ausentes de la teología bautismal primitiva; por el contrario, el tema de la iluminación juega un gran papel. Por lo demás, le volveremos a encontrar en Sto. Tomás. Creemos que un tema teológico primitivo no se debe abandonar como arcaico: subraya un aspecto del Misterio, debe ser conservado y valorado dentro de la concepción global a la que se incorpora.

33. 3 q 46 a 1 c ad 1.

34. 3 q 46 a 3 c ad 1.

35. 3 q 53 a 1.

cuestiones que estudiamos, pertenecen con todo derecho a la teología de la Redención, considerada en su acepción más amplia y más tradicional. Subrayan en particular la coherencia de la obra de Cristo con las exigencias de la vida humana orientada hacia la perfección; nos ponen en la pista de una concepción positiva de la salvación: Cristo pone a cada hombre en condiciones de vivir la Ley de libertad que ha venido a enseñar. Hay a este respecto una indudable continuidad entre estas consideraciones de la *III.ª Pars* y las de la *I.ª-II*ᵃᵉ sobre el sentido de la Ley cristiana.

3. Después de haber puesto de relieve el vínculo que une a los Misterios con la estructura del Verbo Encarnado, así como el valor didáctico de los mismos, tenemos que advertir ahora su *aspecto propiamente económico*. Son muchos los detalles que nos permiten pensar que Sto. Tomás ha sabido realmente situar los Misterios dentro de cierta continuidad histórica. Es posible que no hallemos en él todo lo que a este respecto desearíamos según la manera de ver actual; pero parece que en la *Suma* se han propuesto los principios para un estudio más histórico de los Misterios.

Tenemos en primer lugar la significación de los Misterios de Cristo respecto del Antiguo Testamento: Sto. Tomás nos dice en muchas ocasiones que constituyen una aprobación de la Ley antigua; la conducta de Cristo en lo que atañe a las observancias legales, circuncisión y presentación en el Templo, ratifica estas disposiciones. Pero hay más: Cristo supone su término y realiza el contenido de las figuras. Estos dos datos, aprobación y cumplimiento, están bien señalados a propósito de la presentación en el Templo:

> Propter hoc ipsum voluit hostias legales pro se offerri, qui erat vera hostia, ut figura veritati conjungeretur, et per veritatem figura approbaretur [36].

Santo Tomás hace de esto mención *contra illos qui Deum legis negant a Christo fuisse in Evangelio praedicatum;* rechaza, pues, el dualismo gnóstico entre los dos Testamentos, en nombre de una continuidad que tiene lugar en el plano de la sucesión temporal y en el plano de la figura; el valor de las prácticas del Antiguo Testamento para su tiempo se deduce de la aprobación que Cristo les ha dado, su sentido figurativo se colige del cumplimiento de tales figuras por Cristo.

Dentro de la misma línea de pensamiento cabría investigar pasajes relativamente numerosos en los cuales Sto. Tomás se pre-

36. 3 q 37 a 3 ad 3; cfr. a 1 ad 1.

gunta acerca del tiempo en que se han cumplido los diversos Misterios. Con bastante frecuencia ciertamente, se limita a recurrir a la sabiduría misteriosa de Dios que ha dispuesto así las cosas: la ordenación divina garantiza la adaptación del momento a las circunstancias [37]; de esta manera resalta el aspecto de la predestinación y la libertad divinas. Pero en ocasiones Sto. Tomás busca en consideraciones tipológicas o alegóricas la justificación del tiempo [38].

Finalmente, los Misterios del Señor, tomados en sí mismos, tienen un valor que, para sintetizar el pensamiento de Sto. Tomás nosotros llamaríamos sacramental: significan en cada etapa de la vida de Cristo el Misterio pascual en sí mismo o en su prolongación eclesial; pero a la vez inauguran una disposición nueva, inauguración que debe entenderse tanto desde un punto de vista temporal como desde un punto de vista causal [39]. Tomaremos aquí el ejemplo de la teología del Bautismo de Cristo. En la cuestión 39 Santo Tomás busca las conveniencias de los diversos episodios del Bautismo de Cristo y se pregunta en particular si era conveniente que el Cielo se abriera en aquel momento, mejor por ejemplo que en el momento de la Pasión; cuestión de factura netamente escolástica, pero que logra que resalten todos los niveles de la economía cristiana:

> Per passionem Christi aperitur caelum hominibus sicut per causam communem apertionis caelorum. Oportet tamen hanc causam singulis applicari, ad hoc quod caelum introeant. Quod quidem fit per baptismum: secundum illud Rom 6, 3: Quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus. Et ideo potius fit mentio de apertione caelorum in baptismo quam in passione [40].

---

37. Por ejemplo, en lo que atañe a la manifestación de la Natividad: 3 q 35 a 8; q 36 a 4 ad 2.

38. Por ejemplo, en lo que se refiere al tiempo del Bautismo de Cristo: 3 q 39 a 3. Se advertirá también la valoración de los aspectos psicológicos de la economía: así el Bautismo de Juan se considera como destinado a acostumbrar a las muchedumbres al rito bautismal: 3 q 38 ad 1 c ad 3.

39. Compárese, a este respecto, la siguiente reflexión sobre la Circuncisión de Cristo: *Circumcisio, per remotionem carnis peliculae in membro generationis facta, significabat spoliationem vetustate generationis. A qua quidem vetustate liberamur per passionem Christi. Et ideo veritas huius figurae non fuit plene impleta in Christi nativitate, sed in eius passione; ante quam circumcisio suam virtutem et statum habebat. Et ideo decuit Christum ante suam passionem, tamquam filium Abrahae, circumcidi* (3 q 37 a 1 ad 1).

40. 3 q 39 a 5 ad 3.

Si probamos a «desmontar» esta argumentación, encontraremos los datos siguientes: en primer lugar se afirma la vinculación de la Pasión de Cristo a la apertura del cielo para los pecadores; en nuestro contexto se trata de una vinculación causal. Pero esto lleva a Sto. Tomás a puntualizar la relación de la Pasión con la economía sacramental: hay una continuidad entre ambas, puesto que la economía sacramental concreta en cada hombre de modo personal la eficacia de la Pasión [41]. Es preciso entonces remontarse del sacramento cristiano del bautismo hasta el Bautismo de Cristo; es absolutamente necesario, si se quiere que la apertura de los cielos en el Bautismo de Cristo tenga un sentido teológico. Esta relación entre los dos Bautismos va de suyo en el texto que citamos, ya que Sto. Tomás la afirma en el cuerpo del artículo y antes en la cuestión: afirma por una parte una causalidad del Bautismo de Cristo respecto del bautismo cristiano y por otra el valor de inauguración de la economía bautismal del Nuevo Testamento que encierra el Bautismo de Cristo. He aquí dos textos que apuntan estos aspectos complementarios:

> Christus baptizari voluit ut suo baptismo consecraret baptismum quo nos baptizamur. Et ideo in baptismo Christi ea demonstrari debuerunt quae pertinent ad efficaciam nostri baptismi [42].
>
> Christus non solum debebat implere quae sunt legis veteris, sed etiam inchoare ea quae sunt novae. Et ideo non solum voluit circumcidi, sed etiam baptizari [43].

Explicaciones de esta índole nos manifiestan cómo un suceso evangélico está vinculado al Misterio pascual de Cristo, a la economía sacramental de la Iglesia y finalmente a la consumación escatológica. Se trata de una presentación verdaderamente «económica» del Misterio.

Hemos razonado hasta aquí a base de ejemplos tomados de las cuestiones 27-59; creemos que podemos ya sacar algunas conclusiones globales acerca del método de Sto. Tomás cuando considera los Misterios de Cristo. Alternativamente, según los objetos de que trate, los ilumina a la luz del Misterio del Verbo Encarnado en su estructura fundamental, mediante las exigencias de una antropología de la Imagen que insiste en el aspecto personal de la acción y de la salvación, mediante las coherencias de la eco-

---

41. Ponemos de relieve esta mención de un vínculo necesario entre los Misterios de Cristo y los sacramentos, en la aplicación de los primeros a los miembros de la Iglesia.

42. 3 q 39 a 5.

43. 3 q 39 a 1 ad 2.

nomía histórica en sus figuras y su cumplimiento previstos por la sabiduría de Dios. Estos múltiples aspectos complementarios quitan todo carácter deductivo a la reflexión sobre los Misterios; no se excluye ciertamente la conclusión teológica y con razón. Pero hay que fijarse en el conjunto, en el cual hallamos, pese a las reales diferencias que ya hemos apuntado, una verdadera continuidad metodológica con la primera parte de la cristología: partiendo de un dato revelado, considerado de la manera más amplia posible, y haciendo entrar en juego al *maximum* los puntos de vista complementarios, es como Sto. Tomás intenta exponer los Misterios de Cristo. Al interpretar a Sto. Tomás hay que tener buen cuidado de no limitarse a uno u otro de sus aspectos exclusivamente, sacrificando a la claridad la riqueza del dato. Quizá sea conveniente que nos propongamos ahora la misma cuestión de método, pero a propósito de una serie completa de cuestiones, a fin de captar de otra manera los procedimientos de Sto. Tomás y poder concluir así con mayor seguridad cuál es el significado de esta exposición de los Misterios: abordaremos, pues, las cuestiones fundamentales relativas a la Pasión de Cristo.

Teología de la Pasión

Aquí no se trata de un ejemplo: las cuestiones 46-49 son tan sólo una parte de la sección constituida por el tema general *de exitu Domini* y esta sección se incluye a su vez en la investigación global; en particular es difícilmente separable de las cuestiones relativas a la Resurrección [44]. En definitiva, la Pasión de Cristo, por sí misma, juega evidentemente un papel preponderante en la economía cristiana y por eso es especialmente significativo el estudio del proceso que sigue en ella Sto. Tomás.

> Circa passionem occurrit triplex consideratio: prima, de ipsa passione; secunda, de causa efficiente passionis; tertia, de fructu passionis [45].

---

44. A juicio de Sto. Tomás, la Resurrección realiza efectivamente un papel real en la economía de la salvación. Ya hemos tenido ocasión de decirlo. Para una exposición detallada de la cuestión, cfr. F. HOLTZ, *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon saint Thomas*, en ETL 29 (1953) 609-645, y las observaciones sobre este trabajo de Cl. J. GEFFRÉ, en B.Th. IX, 812 (1571). Se trata sobre todo de causalidad. Pero hay también un aspecto de tipo más histórico, que fluye de las cuestiones sobre el *exitus Domini*, las cuales no se consideran sin referencia a la Resurrección: cfr. 50, 1, c, 5.º (muerte de Cristo); 51, c, 2.º; 2, c, 1.º (sepultura), etc.

45. 3 q 46 pról.

Como en el caso de la Resurrección [46], el Angélico examina primero el Misterio en sí mismo; los tres primeros artículos intentan precisar su conveniencia. Sto. Tomás vuelve sobre las distinciones establecidas ya en la cuestión 1.ª de la *III.ª Pars* sobre los diversos tipos de necesidad, a fin de subrayar a la vez la gratuidad del Misterio, dependiente del Plan salvífico de Dios, y su conveniencia en función del fin que persigue. De este modo destaca la armonía de la Pasión de Cristo con la salvación de los hombres, fundándose en el texto de San Juan relativo a la exaltación del Hijo del hombre [47]; con el Misterio total de Cristo, que vincula la exaltación gloriosa de Cristo a la humillación de la Pasión [48]; con la fidelidad de Dios a su Palabra: hay en ella una conveniencia esencialmente vinculada a la Revelación en su economía:

> Fuit autem necessarium (Christum pati) necessitate finis: ...Tertio, ex parte Dei, cuius definitio est circa passionem Christi praenuntiatam in Scripturis et praefiguratam in observantia Veteris Testamenti [49].

En este artículo parece que Sto. Tomás se ha dedicado a esclarecer, más que la «necesidad», el clima de libertad en que se sitúa la Pasión de Cristo: libertad de Dios que ordena la salvación del hombre dentro de una economía anunciada y prefigurada según los designios ocultos de su sabiduría; libertad de Cristo, que en modo alguno es obligado a someter su Humanidad a esta economía, pero que la abraza voluntariamente [50]. Partiendo de esta ordenación trascendente y libremente aceptada por Cristo, el Doctor Angélico desarrolla en los dos artículos siguientes las armonías internas del Misterio [51]; más arriba decíamos unas palabras sobre

---

46. Cfr. *supra*, pp. 432-435.

47. 3 q 46 a 1 c ad 1.

48. *Ibidem*, c, 2.º Es el mismo Sto. Tomás quien en los dos argumentos habla de *exaltación*. ¿Quiere hacer así suya la ambigüedad voluntaria de San Juan?

49. *Ibidem*, c, 3.º

50. Tras este tema de la libertad, que volveremos a encontrar en la cuestión siguiente, es evidentemente el de la gratuidad del Amor el que hay que estudiar. Sto. Tomás se expresa de la manera más sobria, pero su preocupación por mantener a la vez la trascendencia del plan salvífico y la libertad de Cristo pone de manifiesto la atención que dedica al aspecto amoroso y personal de la Redención.

51. En el artículo 2 todo está una vez más subordinado al secreto designio de Dios. A este propósito Sto. Tomás formula de modo muy expresivo lo que podríamos llamar el principio mismo del método teológico: la referencia última a un plan revelado: Fides humana, et etiam Scripturae divinae, quibus fides instruitur innituntur, praescientiae et ordinationi divinae. Et ideo eadem ratio est de necessitate quae provenit ex supposi-

el artículo 3 y explicábamos por qué Sto. Tomás ponía tanto interés en destacar el valor didáctico de la Pasión: para él es el medio de poner de manifiesto la tercera libertad: la del hombre, invitada por la Pasión misma a una adhesión más fiel y más amorosa a Dios. Nótese también que Sto. Tomás introduce aquí el tema de la Redención, concebido como una liberación de la esclavitud bajo el diablo [52].

Después de enmarcar en general el Misterio de la Pasión dentro del cuadro de la salvación, Sto. Tomás atiende a sus detalles: a partir del artículo 4 se nos invita a una meditación sobre diversos aspectos de la Pasión, meditación que tiene por objeto hacernos comprender progresivamente las dimensiones del Misterio. A nuestro juicio, no hay razón alguna para no tomar en serio artículos como este artículo 4 sobre la conveniencia de la Cruz de Cristo: en él encontramos una especie de compendio de los diversos modos de ver el madero de la Cruz en la tradición cristiana, gracias a los cuales la Pasión de Cristo se sitúa en el centro del Misterio cristiano: por ejemplo, tema de la oposición entre el árbol de la Cruz y el árbol del Paraíso, que se reduce en definitiva al tema de los dos Adán; tema de la Cruz, instrumento de salvación universal, porque purifica los cuatro elementos, porque extiende sus brazos a los cuatro puntos cardinales; tema de la Cruz, coronamiento de la Escritura, porque responde a una multitud de figuras. Evidentemente, se siente uno un tanto desbordado por esta variedad de temas, debidamente enumerados, que agrupan en dos breves columnas largas meditaciones patrísticas. Creemos que no hay que leer artículos de esta índole como leemos artículos de filosofía o comentarios a decisiones conciliares; los argumentos que aquí se recogen no son «razones necesarias»; son temas de reflexión cristiana que se nos sugieren para ser meditados y profundizados, a fin de que tengamos una fe documentada y reflexiva sobre el Misterio. El artículo tiene por objeto presentarlos; hay que leerlos despacio, completar a veces su tenor yendo a los textos de los autores que citan, y ampliar nuestro sentido cristiano de la Pasión; las coherencias descubiertas hacen que nos demos cuenta, con anterioridad a toda explicación especulativa, del carácter esencial de la Pasión de Cristo, desde el punto de vista de la fe cristiana, transmitida por la Escritura y vivida en la Tradición. Partiendo de ahí, es decir de un dato recibido en sus multiformes aspectos y sus nu-

---

tione eorum, et de necessitate quae provenit ex praescientia et voluntate divina (3 q 46 a 2 ad 4).

52. 3 q 46 a 3 c ad 5, que vuelve sobre la idea expuesta en 4, 6 c, 1.º. Cfr. *supra*, cap. V, § 4, p. 381.

merosas armonías, podrán ser agrupados y concentrados ciertos temas más esenciales y así se podrán descubrir algunas cohesiones especulativas. A nuestro juicio, dentro de esta perspectiva hay que leer también los artículos sobre el sufrimiento de Cristo, en los cuales lo más acusado es sin duda la nota de devoción a la Humanidad de Cristo: ella constituye la aportación del clima espiritual de Santo Tomás a la Tradición cristiana. Fruto de una meditación muy amplia y muy escriturística, aparece como un complemento, como un enriquecimiento de la fe y no como una ampliación abusiva. Gracias a esta meditación sobre los sufrimientos de Cristo, cobra realidad de modo concreto el tema de la satisfacción, la idea de la reparación por la ofensa hecha a Dios y el sentido de la universalidad salvadora del sufrimiento de Cristo.

También encontramos en esta cuestión 46 algunas *quaestiones* de tipo más escolástico, por ejemplo, el difícil problema de la visión beatífica de Cristo durante su Pasión. Tenemos también estudios escriturísticos; al igual que otros muchos que le precedieron, Sto. Tomás se ha fijado en la cuestión de la data de la Cena y de la fecha consiguiente de la Pasión; se ha dado cuenta de la diferencia entre San Juan y los Sinópticos y pone de relieve las soluciones que se dan de ordinario; no parece que haya adoptado una actitud personal en esta cuestión [53].

En resumen, esta cuestión 46 creemos que está destinada a hacernos conscientes del Misterio de la Pasión; es considerado en sí mismo, a la luz del conjunto de los Misterios de Cristo, en cada uno de los detalles concretos y significativos que nos proporciona el Evangelio. El objeto mismo de la cuestión parecía excluir un gran rigor en la manera de tratarla; lo que más bien requiere es descubrir y valorar las armonías del Misterio. Desde el punto de vista del método teológico, esta cuestión manifiesta a su vez la preocupación que ya hemos comprobado muchas veces en Sto. Tomás: partir del dato revelado, aceptado tal cual es y comunicado por la Tradición cristiana, y hacer una elaboración del mismo que arranca del interior del Misterio considerado primeramente en sí mismo.

Sin embargo, es posible una reflexión más orgánica, una vez asegurado el dato; es lo que hace en las cuestiones 47-49, utilizando un esquema de causalidad. Sto. Tomás se esfuerza por poner la Pasión de Cristo en relación con sus causas: es el objeto de la cuestión 47; la considera luego en la causalidad que ejerce: cuestiones 48 y 49; esta influencia de la Pasión de Cristo se estu-

53. 3 q 46 a 9 ad 1. Parece que desde Sto. Tomás no se ha propuesto nada nuevo hasta los trabajos de Mlle. Jaubert.

dia ante todo en sus diversos modos (q 48), luego en los efectos que causa en nosotros (q 49). Los principios en que se basa la construcción son extraordinariamente simples; hay que tomarlos como lo que son: un andamiaje para poner en orden el dato revelado y descubrir en él más de cerca sus conexiones internas y su relación con la salvación [54].

Las causas de la Pasión

Como el mismo título indica, esta cuestión 47 investiga las causas de la Pasión de Cristo; tiende a examinar la Pasión en los diversos agentes de que depende. Prácticamente el verdadero problema que considera Sto. Tomás consiste en enfocar la Pasión respecto de Cristo y respecto del Padre: ¿Cómo son causas de la misma uno y otro? Este planteamiento de la cuestión equivale a considerar la Pasión de una manera más exacta que en la cuestión 46, desde el punto de vista de la economía determinada por Dios. Que éste sea realmente el problema que se plantea Sto. Tomás se deduce con suficiente evidencia de la organización misma de los artículos, en la que predomina el estudio de la influencia divina en la Pasión de Cristo [55].

Santo Tomás se sitúa primeramente en el punto de mira de la Divinidad de Cristo, descartando la intervención de su potencia para librar de la Pasión a la Humanidad; de este modo aclara lo que había dicho acerca de la potencia del alma de Cristo en la cuestión 13: Sto. Tomás afirmaba allí el carácter instrumental de la potencia del alma de Cristo sobre su propio cuerpo; sólo en la medida en que recibe la potencia de la Divinidad de Jesús puede el alma dominar absolutamente las contingencias del cuerpo, no en virtud de un poder natural. Esto nos hace comprender el sentido de la siguiente conclusión:

> Spiritus eius (sc. Christi) habebat potestatem conservandi naturam carnis suae, ne a quocumque laesivo inflicto opprimeretur. Quod quidem habuit anima Christi quia erat Verbo Dei coniuncta in unitate personae [56].

Si el alma de Cristo no ejerce este poder, ello se debe evidente-

---

54. No se trata de reducir a las cuatro causas el Misterio considerado, sino de aclararle mediante un uso analógico de tal o cual noción de causa. Estamos ante el mismo método que hemos visto otras veces en la *Suma*.

55. Ocupa los artículos 1-3. Los artículos siguientes constituyen un comentario evangélico, de factura escolástica, sobre los verdugos de Cristo y su pecado.

56. 3 q 47 a 1; cfr. q 13 a 3 c; ad 2.

mente a un designio salvífico; volvemos, pues, de nuevo, para poder comprender el sentido de la Pasión de Cristo, al Misterio escondido en Dios. De la misma manera, un poco más adelante, al tratar de la Pasión desde el punto de vista del Padre, Sto. Tomás escribe:

> Secundum tria Deus Pater tradidit Christum passioni... Tertio, non protegendo eum a passione, sed exponendo persequentibus [57].

El Angélico subraya, pues, ante todo el aspecto trascendente de la economía de la Pasión; los textos que cita, en particular 3 q 47, a 3 ad 1, aclaran bastante su pensamiento. Nos limitamos aquí a dar las referencias: siempre se trata de la iniciativa divina en la Pasión de Cristo: Rom 3, 25; 8, 32 y 11, 22.

Esta iniciativa divina en nada perjudica a la libertad humana de Cristo: aquí tenemos un segundo elemento para una teología de la Pasión; depende de la elaboración del tema de la perfección humana de Cristo, de su alma en particular. Esta idea de la libertad de Cristo, inspirada por la perfección de su caridad, permite elaborar teológicamente el tema de la Pasión como sacrificio [58]. Una solución que da un poco más adelante formula de modo clarísimo el pensamiento de Sto. Tomás:

> Passio Christi fuit sacrificii oblatio inquantum Christus propria voluntate mortem sustinuit ex caritate [59].

Todo el artículo 2 es extraordinariamente interesante; a través de él vemos cómo la libertad amorosa de Cristo se sitúa dentro de la economía general de la Pasión e incluso de todo el plan salvífico. Santo Tomás, apoyándose en Rom 5, 19, subraya la oposición de los dos Adán en el plano de la obediencia y de la respuesta a Dios; hay que interpretar aquí la presencia del tema de los dos Adán en la línea trazada ya en la *I.ª* sobre la creación del primer hombre, y continuada en la *II.ª*, en los dos pasajes en que Sto. Tomás trata del pecado original: la economía de la reparación se acomoda a la economía del pecado; en el punto de partida de ambas el acto libre puesto con relación a Dios tiene una importancia fundamental; por consiguiente, aquí tenemos una primera justificación de la importancia del mérito de Cristo en el misterio de la Pasión, acerca del cual hablará Sto. Tomás más adelante. Consiguientemente, la obediencia de Cristo es estudiada más de cerca como sacrificio, lo

57. 3 q 47 a 3.
58. 3 q 47 a 2.
59. 3 q 47 a 4 ad 2.

cual la coloca en la línea definida en la *II.ª-IIᵃᵉ* sobre la teología del culto, y constituye un primer jalón para una teología del culto cristiano, interior y litúrgico; a este respecto la solución ad 1 es realmente capital: muestra en efecto cómo la Pasión de Cristo, considerada especialmente desde el punto de vista de la obediencia, cumple verdaderamente el conjunto de preceptos de la antigua ley y constituye por tanto una etapa central de la economía [60]. Finalmente, el sacrificio de obediencia de Cristo es interpretado en el marco del tema de la victoria sobre el demonio; este binomio sacrificio-victoria es ciertamente un dato de Tradición; no parece, sin embargo, que Sto. Tomás le estudie en todo su alcance; la argumentación es aquí más alegórica que realmente tipológica [61].

Sea lo que se quiera de este último punto, parece que el conjunto de este estudio sobre la obediencia de Cristo como causa de la Pasión permite ver mejor el papel que corresponde a la libertad del Señor, la espontaneidad de su Amor en el Misterio de la Pasión, pero sobre todo también en la economía completa de la salvación. Evidentemente esto hay que ponerlo en conexión con el concepto de Encarnación, que, según Sto. Tomás, exige la integridad de la Humanidad de Cristo; ello nos hace también presentir la importancia de la libertad de Cristo para una teología completa de la Redención, cuando se trate de estudiar la influencia de la Pasión en la salvación.

Después de la causalidad de Cristo en la Pasión, viene la del Padre. Volvemos a encontrar aquí la idea elaborada en otro contexto, a propósito de la potencia del alma de Cristo. Ante todo hay que respetar aquí el Misterio de la economía:

> Sua aeterna voluntate praeordinavit (Deus) passionem Christi ad humani generis liberationem: secundum illud quod dicitur Is 53: Dominus posuit in eo iniquitatem omnium nostrum; et iterum: Dominus voluit conterere eum in infirmitate [62].

Hay que poner aquí de relieve las citas de Is 53, que ya hemos encontrado más arriba, a propósito de las flaquezas de la condición de Cristo. La referencia a la economía divina forma parte de la

---

60. Esta solución hay que ponerla evidentemente en relación con la tipología de la Ley en la *Iª-IIᵃᵉ*. Es necesario ponerla en claro también para el artículo que la cuestión siguiente consagra a la pasión como sacrificio y en el que se hace mención del culto eucarístico: se sugiere así una línea de continuidad cultual: 3 q 48 a 3 ad 1.

61. No podemos extendernos aquí sobre el tema del demonio. Sobre este tema la visión más equilibrada nos parece ser aún la de la obra de Turner citada *supra*, p. 438, n. 32.

62. 3 q 47 a 3.

teología del Siervo. Hay que añadir que, según el texto mismo de Isaías, se conjuga perfectamente con el tema de la libertad del Siervo: *Oblatus est quia ipse voluit.* Ahora bien, Sto. Tomás puede conjugar ambas afirmaciones mediante su teología del concurso divino y de la gracia. Tras el texto que acabamos de citar prosigue inmediatamente explicando otro modo de influencia del Padre en la Pasión:

> Inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis, infundendo ei caritatem. Unde ibidem sequitur: Oblatus est quia ipse voluit.

Es justamente esta conjunción del decreto eterno de salvación con la libertad de Cristo, informada por la plenitud de la caridad, lo que ha querido expresar el profeta y lo que descarta la posibilidad del reproche de «crueldad» que, aun ahora, se oye a veces formular contra Dios:

> Innocentem hominem passioni et morti tradere contra eius voluntatem est impium et crudele. Sic autem Pater Christum non tradidit, sed inspirando ei voluntatem patiendi pro nobis. In quo ostenditur Dei severitas, qui peccatum sine poena dimittere noluit..., et bonitas eius, in eo quod cum homo sufficienter satisfacere non posset per aliquam poenam quam pateretur, ei satisfactorem dedit... [63].

El conjunto de doctrina que de esta manera desarrollan los tres artículos que acabamos de examinar es importante porque esclarece un aspecto esencial de la Pasión de Cristo, muy acusado sobre todo en el Evangelio de San Juan: la relación de Cristo con su Padre; por eso recordamos la cuestión estudiada más arriba sobre la sumisión de Cristo a su Padre e incluso el conjunto de los *consequentia unionem* que apuntan hacia estas relaciones de Cristo con su Padre [64].

Como Misterio, la Pasión de Cristo se encuentra por tanto situada en función de Dios y simultáneamente en la prolongación de un estudio sobre Adán y de otro sobre la Ley antigua. Para completar la visión teológica hay que examinar las consecuencias de la Pasión: después de haberla estudiado en sus causas, hay que estudiar sus efectos; ya en el punto de partida podemos suponer que volveremos a encontrarnos simultáneamente con una línea de causalidad y de continuidad histórica.

---

63. *Ibidem,* ad 1. Los puntos suspensivos corresponden a las citas de San Pablo cuyas referencias hemos dado ya *supra,* p. 408, y que completan los datos de la teología del Siervo.

64. 3 q 20-24, cfr. *supra,* cap. V § 6.

El influjo salvífico de la Pasión de Cristo

Hay una reciprocidad indiscutible entre las cuestiones 48 y 49; se trata en definitiva del mismo objeto: el efecto salvador de la Pasión, pero se le examina primero en su origen, considerando la Pasión como causa, luego en sí mismo: la salvación que la Pasión trae consigo. Para hacer el comentario de estas cuestiones podemos sin duda tomar en bloque ambas exposiciones. Se nos presentan como una interpretación del dato revelado sobre el sentido económico de la Pasión de Cristo, a la luz de las investigaciones de las cuestiones 2-26 sobre el Misterio del Verbo Encarnado en sí mismo [65].

La cuestión 48 se intitula *de modo efficiendi passionis Christi;* enumera al parecer cinco modos y añade una consideración sobre el carácter propio de redentor atribuido a Cristo. De hecho, al fin de esta cuestión hay un texto que resume su contenido y nos evita que tratemos de modo uniforme sobre estos cinco modos, que no están todos en el mismo plano [66]:

> Passio Christi, secundum quod comparatur ad divinitatem eius, agit per modum efficientiae; inquantum vero comparatur ad voluntatem animae Christi, agit per modum meriti; secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi, agit per modum satisfactionis, inquantum per eam liberamur a reatu poenae; per modum vero redemptionis, inquantum per eam liberamur a servitute culpae; per modum autem sacrificii, inquantum per eam reconciliamur Deo [67].

Así, pues, este texto distingue los niveles en los que debemos situarnos sucesivamente para comprender el influjo salvífico de la Pasión de Cristo y nos sugiere también el modo de sintetizar esos diversos planos en una visión única y comprensiva. A la luz del mismo podemos dar con el plan de esta cuestión e intentar una interpretación de ella. Estamos dentro de la sección *acta et passa Christi in carne*. Desde luego, Sto. Tomás considera ante todo la

---

65. No citamos ningún lugar paralelo de estas cuestiones porque no le hemos encontrado. Tenemos aquí sin duda una consecuencia de la actitud adoptada por Sto. Tomás y que consiste en haber distinguido netamente entre el Misterio de la Encarnación en sí mismo y en sus consecuencias, los *acta et passa Christi in carne*. Los estudios de otros autores escolásticos sobre el mérito de Cristo, su título de mediador, etc., que hallamos en sus cuestiones sobre la Pasión, para Sto. Tomás son ya cosa conocida y expuesta. El problema aquí consiste en exponer cómo se entroncan en una teología de la Pasión como acto saludable.

66. Estos cinco modos son los siguientes: mérito, satisfacción, sacrificio, redención, eficiencia.

67. 3 q 48 a 6 a 3.

Pasión como un acto humano de Cristo: esto constituye el objeto de los cuatro primeros artículos; el texto de la conclusión que acabamos de citar nos invita a considerar sucesivamente en estos artículos el acto interno de la voluntad, principio del mérito salvífico, y el acto externo, concretamente el don de la vida de Cristo, considerado bajo los diferentes aspectos tradicionales: satisfacción, sacrificio, redención [68]. De esta suerte, a la luz de los principios sobre la actividad humana, estudiados al comienzo de la *I.ª-II*ᵃᵉ, el Angélico consideraría la Pasión, mientras que los datos asentados al comienzo de la *III.ª* permitirían una aplicación de esos principios conforme a la realidad de Cristo. Este análisis de la Pasión, acometido desde el punto de vista del acto humano, no basta, sin embargo para deducir su influjo salvífico: es preciso ver también en él la acción salutífera de Dios mismo, el único que puede salvar hablando con toda propiedad; de esta suerte la cuestión continúa poniendo toda esta actividad de Cristo bajo la moción de Dios, gracias a la categoría de instrumentalidad; lo cual permite introducir el tema capital de la *virtus passionis Christi,* que aparece como factor determinante en teología sacramentaria. En seguida se ve que Sto. Tomás aplica aquí los datos obtenidos en las cuestiones 7 y 8: la causalidad de la humanidad de Cristo entra en juego en el plano de la perfección de su actividad humana y simultáneamente en el plano de la instrumentalidad. El Misterio puede ser formulado por la conjunción de estos dos aspectos vinculados en la realidad. Intentaremos examinar detalladamente cada uno de los componentes enunciados por Sto. Tomás.

El mérito capital de Cristo

No tenemos por qué extrañarnos de que, al considerar la Pasión desde el punto de vista de la voluntad humana de Cristo, Santo Tomás inquiera acerca del mérito. Esto corresponde plenamente a su doctrina sobre el sentido de la actividad humana; ya lo hemos visto en múltiples ocasiones: el mérito expresa el lazo de unión que existe entre la actividad humana y el don de la bienaventuranza. Ahora bien, se trata aquí de la salvación, es decir, del acceso gratuito de todos los hombres a la visión de Dios; por tanto el problema consiste en saber cómo el acto de Cristo merece para ellos la salvación. Ya Sto. Tomás se había planteado la cuestión dentro de su investigación sobre las dos voluntades de Cristo; en-

68. Para apreciar estos diversos aspectos en la Tradición, recúrrase a TURNER, *o. c.,* mejor que a AULEN, *Christus Victor* (trad. francesa, París 1949) cuyo objetivo polémico desequilibra, a nuestro juicio, la visión de conjunto.

tonces no tratamos del tema, a fin de hacerlo aquí. El principio en que se basa la respuesta es simple; deriva íntegramente del tema estudiado en las cuestiones 7 y 8 de la capitalidad de la gracia de Cristo y de su operación sobrenatural:

> Christo data est gratia non solum sicut singulari personae, sed inquantum est caput Ecclesiae, ut scilicet ab ipso redundaret ad membra. Et ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum [69].

Por tanto, Sto. Tomás resuelve el problema de la transmisión del mérito de Cristo y, por consiguiente, de la verdadera causalidad meritoria de la Pasión, dentro de una perspectiva de Cuerpo Místico: en la medida en que la actividad del Señor centraliza en sí misma la plenitud de la actividad sobrenatural, la totalidad por así decirlo del mérito, no se puede concebir la salvación sino dependientemente de este mérito y en comunicación con él. La perspectiva de participación que hemos estudiado más arriba aflora en esta solución. Con ella se conjuga la perspectiva de un influjo voluntario de Cristo que hace que entremos a participar de su mérito; en este sentido pueden interpretarse las fórmulas que subrayan el carácter consciente de la actividad salvífica de Cristo, por ejemplo, ésta que hallamos dentro del estudio sobre la satisfacción:

> Caput et membra sunt quasi una persona mystica. Et ideo satisfactio Christi pertinet ad omnes fideles sicut ad sua membra. Inquantum etiam duo homines sunt unum in caritate, unus pro alio satisfacere potest [70].

Juzgamos necesario subrayar un tanto detalladamente lo que nos parece ser el sentido exacto de esta solución; para captarle hay que tener en cuenta numerosos datos anteriormente establecidos en la *Suma teológica,* sin lo cual no hay modo de resolver algunas objeciones.

Advirtamos ante todo que se trata aquí de uno de los aspectos de la teología de la Redención; como hemos dicho a propósito de la cuestión 7, Sto. Tomás no *separa* causalidad meritoria y causalidad instrumental; ir al fondo de un objeto formal no significa ignorar los otros, lo que ocurre es que nuestra inteligencia está estructurada de tal manera que no puede intentar una síntesis sino después de múltiples análisis parciales. Dentro de esta misma perspectiva hay que notar que las explicaciones acerca del mérito de

69. 3 q 48 a 1.
70. *Ibidem,* a 2 ad 1.

Cristo no son en modo alguno, incluso en su contenido formal, independientes de la unión hipostática: ya hemos visto que el tema de la capitalidad de Cristo se presenta en Sto. Tomás de manera relativamente autónoma respecto del Misterio de la unión; pero para interpretarle teológicamente, el Angélico ha puesto en juego primeramente conveniencias tomadas de la unión, a fin de subrayar la vinculación ontológica existente entre ambos Misterios.

Dicho esto, a fin de vincular la causalidad meritoria de la Pasión al conjunto de la realidad de Cristo, hay que entrar ya en su contenido formal. Creemos que podremos verle mejor refiriéndonos al tema de la Imagen de Dios. Como hemos visto, Sto. Tomás definía la Imagen de Dios por relación a la bienaventuranza, considerando el grado natural de la Imagen como una capacidad de bienaventuranza [71]. Asimismo, admite la bienaventuranza creada del alma de Cristo, basándose en la función mediadora del Señor: por el hecho de que Cristo debe poner en camino de la plenitud de la Imagen a todo hombre, Imagen de Dios, posee en sí lo que debe comunicar [72]. De ahí se sigue que en el orden de la Imagen, es decir, en los diversos grados posibles del llamamiento del hombre a la bienaventuranza, Cristo es cabeza por la plenitud de su gracia y la perfección de su actividad sobrenatural; a su vez, cualquier hombre, cuando se le mira desde el punto de vista de la Imagen, está en cierto modo orientado hacia Cristo. Sto. Tomás ha distinguido ya en la cuestión 8 los diversos grados de esta orientación [73]. Dentro de esta perspectiva es seguro que la acción de Cristo, fruto de la plenitud de la gracia, reúne en sí toda la realidad imaginable del mérito; es igualmente cierto que este mérito es también participable por todos los hombres, ya que todos los hombres son Imagen de Dios y han recibido un llamamiento para la bienaventuranza. Por tanto, cuando Sto. Tomás nos dice que el mérito de Cristo se extiende a todos sus miembros, ello significa por una parte la universalidad del mérito de Cristo, que corresponde por lo demás

71. Cfr. *supra*, cap. IV, § 1 y 2.

72. Cfr. *supra*, cap. V, § 4.

73. *Accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum; sed secundum diversos gradus. Primo enim et principaliter est caput eorum qui actu uniuntur sibi per gloriam. Secundo, eorum qui actu uniuntur sibe per caritatem. Tertio, eorum qui uniuntur sibi per fidem. Quarto vero, eorum qui uniuntur solum potentia nondum ad actum reducta, quae tamen est ad actum reducenda, secundum divinam praedestinationem. Quinto eorum qui in potentia sibi sunt uniti quae numquam reducetur ad actum; sicut homines in hoc mundo viventes qui non sunt praedestinati. Qui tamen, ex hoc mundo recedentes, totaliter desinunt esse membra Christi; quia iam nec sunt in potentia ut Christo uniantur* (3 q 8 a 3).

a la extensión universal de una voluntad humana redentora; y por otra parte afirma la vinculación de todo hombre a Cristo, en la misma medida de la vinculación a Dios sobrenaturalmente ofrecida a la libertad humana, es decir, en la medida de su cualidad de Imagen.

Esta interpretación en función del tema de la Imagen de Dios creemos que hace posible una primera respuesta a cuestiones un tanto enojosas como ésta: si el mérito de Cristo se extiende a sus miembros, ¿qué es lo que constituye a los hombres en miembros *antes* del mérito de Cristo? Si el mérito de Cristo se extiende a sus miembros, ¿es universal la Redención? [74].

Se ha buscado a lo largo de los siglos y se sigue buscando aun hoy día una solución a estas aporías entre los dos extremos siguientes: la idea de una inclusión física de todos los hombres en Cristo, en el plano de la humanidad, o a la inversa, la sola predestinación de Cristo como cabeza. En la primera perspectiva se parte de ese sentido paulino de la totalidad de Cristo, tan intensamente destacado en nuestros días por Cerfaux o Robinson [75], para preguntar cómo la humanidad de Cristo puede ser en cierto modo toda la especie humana: si se pudiera hallar una respuesta a esta pregunta, el problema quedaría resuelto en el sentido de que todo acto de Cristo sería un acto de todos los hombres. Pero parece realmente difícil hallar un fundamento especulativo a este modo de ver las cosas, a menos de resucitar cierta forma de platonismo. ¿Habrá que renunciar entonces a una comunidad ontológica entre Cristo y los hombres y limitarse a considerar la causalidad de la Redención afirmando que Dios nos imputa los méritos de Cristo por el hecho de haber predestinado a Cristo para que fuera nuestra cabeza? Tal extrinsecismo no satisface a nuestro sentido cristiano.

Creemos que entre ambos extremos se da la solución de Santo Tomás, muy matizada ciertamente y fácil de desequilibrar. Según el Angélico, no se da tal inclusión física de los hombres en la humanidad de Cristo: cada humanidad es específicamente idéntica; razones doctrinales, tanto dogmáticas como filosóficas, exigen a Santo Tomás afirmar la perfecta singularidad de la humanidad de Cristo. Por tanto la comunidad no tiene lugar en ese plano. Pero

---

74. Dentro de esta perspectiva hay que situar sin duda el ensayo ya anticuado del P. MALEVEZ, *L'Eglise le Christ,* en "Rech. Sc. Rel." (1935) 257-291; 418-440, así como la nota del P. CONGAR, *Sur l'inclusion de l'Humanité dans le Christ,* en RSPT 25 (1936) 489-495. No estamos absolutamente seguros de que la perspectiva de Sto. Tomás requiera un complemento en el sentido en que le buscan estos trabajos.

75. En *La théologie de l'Eglise selon saint Paul* (París 1942) y sobre todo en el precioso folleto *The Body* (Londres 1950).

por otra parte la humanidad de Cristo subsiste en un plano personal trascendente, lo cual se formula en términos de dignidad; más adelante veremos las consecuencias que esto implica para la Redención; dando un paso adelante, la humanidad de Cristo pertenece a la raza humana, lo cual constituye una solidaridad genética, cuyo alcance redentor intentaremos precisar también; finalmente, la humanidad de Cristo está llena de gracia y desde este punto de vista, que es el de la Imagen, se da una verdadera inclusión de cualquier gracia en ella. Esta inclusión no se limita a un sobrenatural accidental, ya que justamente Sto. Tomás conocía un grado natural de la Imagen, que constituye en todos los hombres la base para un llamamiento a la actividad sobrenatural y por consiguiente una relación con Cristo; pero, recíprocamente, esta inclusión en sus diversos grados y en su realización última, para cada hombre y para la humanidad entera, depende de la eterna predestinación, ya que se define en función de la bienaventuranza sobrenatural. Dentro de esta perspectiva no hay dificultad en admitir la universalidad del mérito salvífico de Cristo, como no la hay para reconocer la universalidad del llamamiento a la bienaventuranza. En la medida en que, como hemos intentado exponer [76], la distinción de San Juan Damasceno entre predestinación antecedente y consiguiente formula el misterio del llamamiento de Dios y de la respuesta del hombre, se puede aplicar sin dificultad a la causalidad meritoria de Cristo: el Señor realiza en el orden de la gracia y del mérito la perfección de la Imagen de Dios, en dependencia de su condición de Imagen en el orden hipostático; de hecho incluye realmente en sí mismo, en el momento de la Pasión, a todos los hombres en cuanto que hay que salvarlos, es decir, conducirlos a la plenitud de la Imagen [76b]. La participación concreta mediante una operación espiritual (fe y sacramentos de la fe), de esta capitalidad de Cristo, se funda en cada hombre en su capacidad radical de Dios y tendrá un desarrollo que es simultáneamente función de la predestinación divina y de la libertad humana.

En resumen, esta idea del mérito capital hay que relacionarla con la concepción que tiene Sto. Tomás sobre la relación entre naturaleza y gracia dentro de una concepción dinámica de la Imagen de Dios; supone la plenitud espiritual de Cristo, ontológicamente dependiente de su condición de Verbo Encarnado; supone finalmente una teología de la libertad divina, formulada a la luz de la predestinación y a la cual corresponde una teoría del voluntario hu-

76. Cfr. *supra*, cap. I, § 3, p. 66.

76b. [Véase a este propósito el hermoso artículo de A. HORVATH, *Influxus Christi in evolutione imaginis Dei*, en "Angelicum" 6 (1929) 125-142].

mano. Sin duda esta explicación no es tan fácil como la de una inclusión física o una predestinación extrínseca a las estructuras. Nos parece, sin embargo, una respuesta equilibrada y que tiene en cuenta la totalidad del dato [77].

Para concluir este tema del mérito capital, es preciso advertir que ese mérito da a la actividad concreta de Cristo, a su acto «exterior», su valor en favor nuestro; ya hemos citado un texto relativo a esto desde el punto de vista de la satisfacción: Sto. Tomás vuelve muchas veces sobre esta misma idea en la cuestión 49:

> Passio Christi causat remissionem peccatorum per modum redemptionis. Quia enim est caput nostrum, per passionem suam, quam ex caritate et oboedientia sustinuit, liberavit nos tamquam membra sua a peccatis, quasi per pretium suae passionis; sicut homo per aliquod opus meritorium quod manu exercet, redimeret se a peccato quod pedibus commisisset. Sicut enim naturale corpus est unum, ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quae est mysticum Christi corpus, computatur quasi una persona in suo capite, quod est Christus [78].

Pero si la rectitud interior de la voluntad de Cristo da a su acto todo su contenido meritorio, no basta para constituirle totalmente. Concretamente considerado, es satisfacción, sacrificio, redención; realiza el ministerio de la liberación del pecado, de la liberación del demonio, de la reconciliación con Dios. Estos aspectos complementarios, cuya lista no es exhaustiva y que por otra parte se implican mutuamente, son tratados uno tras otro por Sto. Tomás.

Aspectos de la Pasión

Cuanto más se meditan los artículos en los que Sto. Tomás explica los modos concretos de la causalidad de la Pasión, mayor dificultad se experimenta al tratar de poner entre ellos distincio-

---

77. Esta es la razón por la que rechazamos en último término las conclusiones del P. GLORIEUX, *Le Mérite du Christ selon saint Thomas,* en "Rev. Sc. Rel." (1930) 622-649. El autor ha querido radicar nuestra solidaridad con Cristo independientemente de la misión y de la predestinación del Señor, independientemente de su caridad universal e incluso de su carácter de instrumento. A su juicio, para que se dé comunicación de los méritos de Cristo, se requiere en El, "ciertamente de manera muy misteriosa, una unión, una identidad entre su naturaleza individual y la naturaleza humana, esa naturaleza específica en la que todos los hombres convienen" (pág. 644). El juicio del P. CONGAR sobre este artículo nos parece justificado: "Hay en el mérito de Cristo un elemento de decreto positivo por parte de Dios que M. Glorieux ha descuidado, aun cuando se funde esta disposición positiva en la ontología humano-divina de Cristo", en B.Th. III, 882 (1128).

78. 3 q 49 a 1.

nes formales rigurosas. Bien al contrario, todo parece producir la impresión de una reflexión en el curso de la cual Sto. Tomás explota con gran libertad los diversos temas tradicionales sobre la Pasión. Júzguese por estos pocos ejemplos:

El orden de los temas en la cuestión 48 es el siguiente: satisfacción, sacrificio, redención; lógicamente no es satisfactorio, ya que los temas 1 y 3 dicen directa relación con el pecado y el segundo se refiere más bien a la ofrenda a Dios. De hecho, en el texto de la conclusión que hemos citado más arriba el orden es: satisfacción, redención, sacrificio. En la cuestión 49 prefiere la tercera posibilidad de orden; se hace depender de la redención nuestra doble liberación, de la satisfacción la cuestión de la pena del pecado y, finalmente, del sacrificio la reconciliación. Cabe por tanto concluir que al menos el orden de estas formalidades es indiferente.

Por otra parte, incluso el contenido de estos temas se identifica en cierta medida. Al estudiar la satisfacción, Sto. Tomás se expresa de esta manera:

> Ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aeque vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem, ex caritate et oboedientia patiendo, maius aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis [79].

Se trata, pues, de ofrecer a Dios una cosa que le agrade más que le desagradó la ofensa. Más adelante, al estudiar el efecto de reconciliación que obra la Pasión en cuanto que es sacrificio, Santo Tomás escribe:

> Passio Christi est causa reconciliationis nostrae ad Deum... secundo inquantum est Deo sacrificium acceptissimum. Est enim hoc proprie sacrificii effectus ut per ipsum placetur Deus: sicut cum homo habet offensam in se commissam remittit propter aliquod obsequium acceptum quod ei exhibetur [80].

Si no palabra por palabra, al menos idea por idea, el tema del sacrificio coincide en este texto con el significado del tema de la satisfacción en el otro. En ambos casos hay una ofrenda que agrada a Dios, por su objeto y por las disposiciones en que se hace, y que repara la ofensa. No queremos decir con este ejemplo que los diversos temas se identifiquen siempre por completo en Sto. Tomás; pero es sin duda útil comprobar a base de textos concretos que es preferible renunciar en este campo a definiciones exclusivas. Cabe pensar que en los diferentes conceptos usados por Sto. Tomás hay

79. 3 q 48 a 2.
80. 3 q 49 a 4.

la misma flexibilidad que en las raíces hebraicas que designan la reparación del pecado; en definitiva se refieren a una misma realidad profunda; difieren por su origen preferentemente jurídico o preferentemente cultual [81].

El método para comprender las dos cuestiones que estudiamos no parece, pues, que deba ser el de un análisis conceptual estricto; al igual que en la cuestión 46 hay que estudiar los temas tal como se nos presentan y referirlos a las categorías bíblicas o patrísticas a las que corresponden más o menos, lo cual permite al final del estudio obtener algunas constantes que se desprenden del dato en sí mismo y que constituyen el armazón teológico de la Redención. Quisiéramos enunciarlas aquí brevemente, porque mejor que los artículos, ellas nos indican la ruta de Sto. Tomás.

En el punto de partida tenemos la noción del pecado como ofensa de Dios. Según advertía Sto. Tomás más arriba en la *Suma*, ésta es la noción más profunda de pecado [82]; efectivamente, pone de relieve una relación personal y orienta por consiguiente en el mismo sentido personal la noción de Redención. Muchas veces también Sto. Tomás distingue en la *Suma* dos consecuencias del pecado, el *reatus poenae* y la *servitus culpae* [83]. Estas dos expresiones son difíciles de traducir; la primera implica la idea de un castigo: realidad que es a la vez jurídica y ontológica; es jurídica en el sentido de que resulta de una sentencia de Dios ofendido; es ontológica en cuanto que el castigo va en cierto modo incluido en la falta que gravita sobre el pecador [84]. En esta perspectiva se sitúa preferentemente el tema de la satisfacción; jurídicamente considerado, se refiere a la reparación de la ofensa mediante la amorosa sumisión al castigo correspondiente; desde el punto de vista ontológico significa la reparación del ser caído mediando siempre esta sumisión al castigo, inscrito en el pecado mismo. Creemos que no se puede rechazar esta categoría de satisfacción so pretexto de que es jurídica. Es una razón de conveniencia, pero hay más: No es posible descartar ni del Antiguo ni del Nuevo Testamento el aspecto jurídico de la Redención; no podemos anular los primeros capítulos de la Carta a los Romanos, ni el tema de la cólera de Dios; lo que sí es cierto es que este tema no agota la teología de

---

81. Cfr. E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament* (París 1955) 234-238.

82. *A theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum; a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi* (1-2 q 71 a 6 ad 5).

83. La distinción más frecuentemente estudiada es la de pena y de culpa: 1 q 48 a 4; 1-2 q 21 a 2. Cfr. *supra*, p. 212.

84. Sobre los diversos aspectos de la pena, cfr. 1-2 q 87 a 1 ss.

la Redención, como habría querido San Anselmo, al menos en la interpretación que se hace corrientemente del *Cur Deus homo*.

El tema de la Redención (en el sentido técnico y restringido del término) responde principalmente a la categoría servitus *culpae;* se trata del rescate de una esclavitud en la que nos ha sumido el pecado; dentro de esta perspectiva la Pasión es interpretada como *pretium solutionis nostrae* [85]. El aspecto jurídico existe, aunque tal vez menos acentuado; Sto. Tomás insiste en la idea de una esclavitud respecto del pecado (punto de vista más ontológico) y en la de una esclavitud respecto del demonio (punto de vista más personal: la ruptura personal con Dios implica servidumbre respecto del demonio). La redención se concibe como una liberación de esta doble esclavitud; desde el punto de vista de la esclavitud respecto del pecado, se da la mano con el tema de la satisfacción. En cuanto al tema del demonio, Sto. Tomás no le ignora, ya que es un legado importante de la Tradición; he aquí cómo le interpreta: por una parte el hombre es indirectamente liberado de la esclavitud del demonio en el sentido de que vuelve a estar en gracia con Dios; en efecto, la esclavitud del demonio no es independiente de la voluntad de Dios, no puede tener lugar sino *Deo permittente* [86]; esta permisión divina cesa desde el momento en que el hombre es salvado por la Pasión de Cristo [87]. Aquí está probablemente la línea esencial del pensamiento de Sto. Tomás. En una dirección más inmediatamente próxima al pensamiento patrístico, menciona también el hecho de que el demonio ha perdido todo su poder sobre los hombres, por haberse ensañado con Cristo, sobre quien no tenía derecho alguno:

> Passio Christi nos a diabolo liberavit, inquantum in passione Christi excessit modum potestis sibi traditae a Deo, machinando in mortem Christi, qui non habebat meritum mortis, cum esset absque peccato [88].

La idea de sacrificio no se relaciona tan directamente con el pecado; hemos encontrado una primera elaboración de la misma en el contexto de la cuestión precedente y entonces se insistía en la voluntad libre de Cristo en la Pasión; lo que aquí se esclarece es el aspecto complementario de la muerte de Cristo como sacrificio, subrayando discretamente el apaciguamiento de la cólera de Dios: *ad eum placandum* [89]. Por eso Sto. Tomás pone más directamente

85. 3 q 48 a 4-5.
86. 3 q 49 a 2 ad 2-3.
87. *Ibídem.*
88. *Ibídem, corpus.*
89. 3 q 48 a 3.

en relación con el sacrificio el tema de la reconciliación con Dios [90]. Dentro de este contexto del sacrificio Sto. Tomás expone en esta cuestión 48 el papel del cuerpo del Señor, en un texto que citamos porque nos permite acabar de conocer todas las dimensiones de este sacrificio:

> Caro Christi est perfectissimum sacrificium. Primo quidem quia, ex eo quod est humanae naturae caro, congrue pro hominibus offertur, et ab eis sumitur sub sacramento. Secundo, quia, ex hoc quod erat passibilis et mortalis, apta erat immolationi. Tertio quia, ex eo quod erat sine peccato, efficax erat ad emundanda peccata. Quarto quia, ex eo quod erat caro ipsius offerentis, erat Deo accepta propter caritatem suam carnem offerentis [91].

Tenemos aquí nuevamente cierto número de datos ya explicados por Sto. Tomás: la integridad de la naturaleza humana de Cristo, la asunción voluntaria de las deficiencias consiguientes al pecado; la pureza perfecta de Cristo no solamente con relación al pecado, sino también positivamente por la santidad de su humanidad; finalmente, la perfección de la caridad manifestada en la entrega de la vida. Desde el punto de vista del cuerpo tenemos aquí un admirable resumen de todo lo que constituye la Pasión de Cristo como acto humano redentor.

Al término de estos cuatro artículos nos damos cuenta con mayor exactitud del valor humano y sobrenatural de la Pasión de Cristo: es la donación de su propia vida, ofrecida por el Señor no solamente con una caridad perfecta para con Dios y para con los hombres que hay que salvar, sino también, si cabe decirlo, con *la* caridad; porque Cristo posee la plenitud de la santidad y, en el orden del culto tributado a Dios por el hombre, realiza la plenitud de la ofrenda humana.

Pero Sto. Tomás no se contenta con esta elaboración en la que ha puesto en juego, para interpretar la Pasión, toda su teología de la perfección de la humanidad de Cristo al mismo tiempo que la de su plena comunidad con los hombres que va a salvar. Es que, como hemos dicho, esta perfección y esta realidad de la condición humana no son de hecho separables de la unión hipostática y por tanto de su condición divina; tampoco la Revelación nos presenta solamente la Redención como un acto humano, sino también y sobre todo como una gesta de Dios, presente en Cristo para salvar al mundo. Este aspecto divino, esencial a la Pasión, es lo que Santo Tomás quiere significar cuando subraya el carácter instrumental

90. 3 q 49 a 4.
91. 3 q 48 a 3 ad 1.

del acto humano de Cristo en los últimos artículos de la cuestión 48.

La eficacia divina de la Pasión

Parece que, según la mente de Sto. Tomás, la presencia de Dios en Cristo juega un doble papel en la Pasión. En primer lugar, en el plano del acto humano considerado como sacrificio o satisfacción, no hay por menos de considerar la dignidad de lo que Cristo ofrece: su cuerpo, su vida:

> Dignitas carnis Christi non est aestimanda solum secundum carnis naturam, sed secundum personam assumentem, inquantum scilicet erat caro Dei: ex quo habebat dignitatem infinitam [92].

Creemos que una advertencia de este género debe entenderse a la luz de la interpretación que hemos dado más arriba de la noción de dignidad [93]. Por el hecho de ser Cristo el Verbo Encarnado, la ofrenda de su vida humana se sitúa en un plano existencial trascendente; desde este punto de vista no tiene equivalente en cualquier otro sacrificio. Ya hemos dicho que en la dignidad había un elemento explicativo de la idea de inclusión; no debe tomarse en sentido específico; basta que la humanidad de Cristo y su actividad subsistan en un plano distinto del nuestro, por lo cual le incluyen y le representan.

El tema de la instrumentalidad se plantea de otra manera. No se trata de ver cómo la unión hipostática redunda en el valor del acto humano de Cristo, sino de poner plenamente este acto humano bajo la moción de Dios agente principal. Sto. Tomás es muy breve en su formulación: se limita a recordar lo que había dicho sobre la categoría de instrumentalidad y sobre la coherencia de un acto humano, perfecto en su orden, con la influencia divina. No hay razón para que nosotros lo expongamos aquí con mayor amplitud, puesto que ya hemos puesto de relieve su teoría de las diversas causalidades de la humanidad de Cristo [94]. Sin embargo, hay que destacar tres puntos.

En primer lugar, hay que notar que la categoría de causalidad eficiente sólo se emplea para este aspecto divino de la Pasión de Cristo; el acto humano en cuanto tal nada realiza: sólo Dios salva eficazmente. Todo el tema de la Pascua divina está aquí impli-

92. 3 q 48 a 2 ad 3.
93. Cfr. *supra*, cap. V, § 4, p. 374 ss.
94. Cfr. *ibidem*, p. 402.

cado. En esto todo lo que insistamos será poco. No es posible al espíritu humano abarcar en una sola mirada las diversas causalidades de la Pasión de Cristo: sería tanto como abarcar el Misterio de la unión hipostática. Pero Sto. Tomás, al poner toda la actividad humana del Señor bajo la moción principal de Dios, muestra claramente la naturaleza teándrica de la salvación.

Seguidamente hay que advertir que esta moción divina se aplica al acto humano en sí mismo; es una simple consecuencia de la dualidad de operaciones en Cristo:

> Quia vero humanitas Christi est divinitatis instrumentum, ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur, in virtute divinitatis, ad salutem humanam. Et secundum hoc, passio Christi efficienter causat salutem humanam [95].

Esta afirmación es extraordinariamente importante; hallamos su equivalente a propósito de otras etapas del Misterio pascual [96]. Se la puede interpretar de dos maneras complementarias: el acto humano de Cristo, determinado por su objeto en el tiempo y en el espacio, es el instrumento escogido por Dios para ejercitar su potencia divina trascendente; o bien, la potencia de Dios, que obra la salvación, actúa a través del influjo instrumental del acto humano de Cristo. En la economía divina de la salvación la potencia divina, presente en el Misterio de Cristo, y la operación humana, instrumento de la potencia divina, son conjuntamente causa de la salvación.

El tercer punto que hay que notar fluye directamente del segundo. Mediante un contacto con la potencia divina trascendente es como cada cristiano en particular podrá ponerse en contacto con el acto humano de Cristo en su influjo instrumental, en su valor capital, en su valor satisfactorio y sacrifical. Este contacto define con toda exactitud la economía de la Iglesia: *fides et sacramenta*. Efectivamente, a la objeción sobre que no existe de hecho contacto entre la Pasión de Cristo y todos los hombres individualmente considerados a través del tiempo, Sto. Tomás responde:

> Passio Christi, licet sit corporalis, habet tamen spiritualem virtutem ex divinitate unita. Et ideo per spiritualem contactum efficaciam sortitur: scilicet per fidem et fidei sacramenta, se-

95. 3 q 48 a 6.

96. Muerte de Cristo: 3 q 50 a 6 c; ad 3; sepultura: 3 q 51 a 1 ad 2; bajada a los infiernos: 3 q 52 a 1 ad 2 (texto espléndido que subraya el alcance bautismal de este Misterio); Resurrección: 3 q 56 a 1 ad 3 (texto cuyo contenido, en otro tiempo discutido, parece estar hoy fuera de duda: se trata de la instrumentalidad de la Resurrección en sí misma).

cundum illud Apostoli: Quem proposuit propitiatorem per fidem in sanguine eius [97].

Esta necesidad de contacto espiritual mediante la fe y los sacramentos está constantemente reafirmada a lo largo de la cuestión 49, en la que Sto. Tomás trata más directamente sobre los efectos de la Pasión [98]. La ponemos aquí de relieve porque nos anticipa la concepción que tiene Sto. Tomás sobre la economía del tiempo después de Cristo: así como el acto humano de Cristo, animado por la potencia divina, logra una causalidad universal respecto de la realización de la salvación, así también la fe cristiana, puesta espiritualmente en contacto con la potencia divina que obra la salvación, se traduce en un culto cargado de todo el valor del acto de Cristo. Volveremos con algún detenimiento sobre estos misteriosos datos que pertenecen al centro de la teología sacramentaria del Doctor Angélico; era necesario mencionarlos desde este momento, para mostrar cómo el acto de Cristo no puede ser plenamente comprendido sin referirle a la economía que determina.

Nuestro propósito, al estudiar más de cerca estas cuestiones 46-49, no era hacer una teología de la Pasión, sino más bien observar cómo la hace Sto. Tomás, a fin de dar con su método. Es ya hora de resumir los resultados que hemos obtenido a este respecto. Ante todo el Angélico considera la Pasión como un hecho: *de ipsa Passione;* intenta medir sus dimensiones examinándolas desde diversos puntos de vista: en Cristo mismo; en función de la salvación de los hombres, considerada como un don de Dios o como una actividad libre que se apropia ese don; en función de las promesas divinas, consideradas en sus expresiones creadas: tema de la promesa, tema del Siervo, tema de Adán, etc., o también en su realidad eterna, la predestinación divina. El Doctor Angélico intenta poner un poco en orden, gracias a la luz de las causalidades, todas estas consideraciones que se involucran y se enriquecen entre sí; pone así de manifiesto sucesivamente la plenitud humana del acto de Cristo, su valor universal desde el punto de vista de la gracia, su dignidad derivada de la unión hipostática, la potencia divina que la acompaña y le confiere una dimensión trascendente responsable de su perennidad y de su eficacia. De este modo descubrimos progresivamente el carácter único de la Pasión de Cristo, la cual se nos presenta ante todo como un acto cuyo objeto es el más elevado que pueda darse entre los actos humanos: la entrega de la vida por amor de Dios y de los hombres;

97. 3 q 48 a 6 ad 2.
98. a 1 ad 4; a 3 ad 1-3; a 4 c *in fine*; a 5 c; ad 3.

la cual nos manifiesta una plenitud de gracia, que engloba de manera realísima toda gracia y toda actividad sobrenatural; la cual finalmente pone de relieve la potencia divina que la acompaña y le da una situación única entre las realidades humanas: acción teándrica; por fin una reflexión sobre este último aspecto pone de manifiesto cómo podemos ponernos personalmente en contacto con ella y entrar mediante un culto espiritual y sacramental en el interior de este único acto salvífico.

No parece posible, en este proceso del pensamiento de Santo Tomás, dar con un hilo conductor propiamente lógico. Más bien nos inclinaríamos a creer que se trata aquí una vez más de los principios esenciales del método: poner una base todo lo amplia posible formada por el dato revelado con todas sus coherencias, para hacer luego un ensayo de construcción utilizando analógicamente los temas de causalidad.

Conclusión

Nuestra investigación apuntaba hacia la determinación del sentido de un estudio sobre los *acta et passa Christi in carne* en la *Suma* de Sto. Tomás. Basándonos en los ejemplos que hemos aducido, estamos ya en condiciones de enunciar las conclusiones siguientes:

1. Todo este estudio se explica principalmente por la fidelidad de Sto. Tomás al dato revelado, tal como le presenta el Misterio de Cristo: no solamente un dato dogmático sobre la estructura y el alcance salvífico del Misterio de la Encarnación, sino también una vida humana concreta cuya significación ha sido escudriñada sin descanso por la Tradición cristiana.

2. La primera etapa de la investigación consiste en caer en la cuenta de los hechos y, según parece, situarlos en su historicidad. A juicio de Sto. Tomás, esto implica los pasos siguientes: ilustrar los hechos mediante su significación respecto del Antiguo Testamento; desde este punto de vista tienen un valor de aprobación, ya que por su parte los hechos del Antiguo Testamento anunciaban e incoaban la ordenación del Nuevo; simultáneamente eran objeto de fe y principio de mérito para los justos, gracias a su valor figurativo e incoativo de la nueva economía. En segundo lugar la historicidad juega su papel dentro de la vida misma de Cristo, en el sentido de que un determinado hecho del Evangelio tiene también valor figurativo e incoativo del hecho esencial, el Misterio pascual; hay en el Evangelio como tal una serie de prefiguraciones y significaciones de la salvación efectuada por Cristo. Nos gustaría vincular a esta perspectiva el valor didáctico que Sto. Tomás reconoce

a las diversas etapas de la vida de Cristo: se dirigen a la fe de los justos del Nuevo Testamento y les ofrecen un ejemplo de vida. En la medida en que, como hemos visto muchas veces, la economía del tiempo espiritual puede definirse por la actividad meritoria, la vida de Cristo, al ofrecer el tipo de esta actividad, determina la economía ideal del tiempo hasta la Parusía.

3. La luz que proviene del Misterio de la Encarnación entendido en su más amplio sentido—todo lo que ha constituido el objeto de las cuestiones 2-26—, contribuye a su vez a explicar el sentido de la vida de Cristo. Aquél manifiesta el valor único de ésta e introduce por eso en la economía ulterior una dimensión nueva. Efectivamente, si le consideramos en el plano de la actividad humana, Cristo realiza la plenitud de ésta, tanto en la línea de la bienaventuranza, que él posee desde el primer instante, como en el de la actividad meritoria que él realiza exhaustivamente: en su objeto, es decir, la entrega de su vida santa (estamos aquí en la línea del culto); y en su principio, es decir, su gracia plena y capital. Esta perfección de la actividad humana de Cristo entraña para el futuro el hecho de que toda actividad humana, y por tanto toda evolución económica, histórica, sólo puede comprenderse en participación del culto espiritual y sacrifical ofrecido en plenitud por Cristo. Pero, por otra parte, ya hemos insistido bastante en que para Sto. Tomás esta plenitud humana en el plano de la acción era inseparable del Misterio de la unión hipostática. La acción de Cristo es expresión e instrumento de la potencia de Dios en orden a la salvación de los hombres; la vida de Cristo aparece por consiguiente en el centro de la economía como fuente espiritual de toda gracia creada y de toda actividad, pero como principio teándrico de salvación. En este sentido toda la economía ulterior debe referirse a ella de tal manera que esté en contacto con la presencia de Dios en la acción de Cristo. Nuestras fórmulas distan bastante de las de Sto. Tomás, pero estamos seguros de que se trata del mismo pensamiento: por el hecho de que los *acta et passa Christi in carne,* y más especialmente el Misterio pascual, son teándricos, debe haber una manera nueva de unirse a ellos, así como ellos tienen una nueva manera de causar la salvación que aportan. Por lo demás, aquí Sto. Tomás ni inventa ni deduce: se limita a mencionar los sacramentos. Desearíamos insistir en este punto: en los textos del Angélico no se da una explicación satisfactoria del Misterio pascual sin referencia a la economía sacramental, la cual corresponde al carácter teándrico del Misterio pascual y constituye la originalidad de la economía cristiana respecto del Antiguo Testamento; si el objeto de la fe es el mismo en ambos Testamentos,

la expresión de la fe y la vida del fiel no pueden lograrse sino en contacto con Dios presente en la operación de Cristo; tenemos aquí una nueva fisonomía de la economía, una nueva estructura del tiempo, característica de la era cristiana. Por eso la conclusión normal de una teología de la vida de Cristo es una teología de la economía sacramental.

§ 2

La economía sacramental

El planteamiento de una teología sacramentaria, en sí misma y en relación con los Misterios de Cristo de los que acabamos de hablar, guarda cierta analogía con la construcción de la *II.ª Pars*, en sí misma y en relación con la *I.ª*. El estudio sobre Cristo se dividía en dos partes: la primera investigaba el Misterio del Verbo Encarnado, la segunda se dedicaba al desarrollo de los Misterios de Cristo; acabamos de ver cómo el análisis se fijaba en la continuidad de los dos Testamentos, en el tema del cumplimiento de las figuras, en la causalidad de los Misterios de Cristo respecto de la humanidad. Esta perspectiva de signos, de historia y de causalidad definía en última instancia lo que podemos llamar la «economía»; tiene su prolongación normal en los sacramentos, mediante los cuales el hombre se apropia la eficacia de los Misterios de Cristo y logra así la salvación [99] y, recíprocamente, a través de ellos se transmite a los hombres el influjo de los Misterios de Cristo [100]. En el umbral de una teología de los sacramentos, exigida por el estudio acerca de Cristo, Sto. Tomás no continúa inmediatamente en la perspectiva «económica»: el título de la primera cuestión nos lleva a estudiar la esencia del sacramento, *quid sit sacramentum* [101] y el prólogo nos invita a un estudio ordenado, yendo de lo general a lo particular:

> Prima consideratio erit de sacramentis in communi; secundo de unoquoque in speciali.

Esto recuerda los procedimientos anteriormente empleados: un doble estudio situaba, en la *I.ª Pars*, la antropología teológica

99. Cfr. la manera que tiene el prólogo de la *III.ª Pars* de anunciar el estudio de los sacramentos: *de sacramentis Christi, quibus salutem consequimur.*

100. Cfr. q 60, pról.: *De Ecclesiae sacramentis, quae ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent.*

101. 3 q 60.

de Sto. Tomás: investigación formal acerca de la estructura humana y examen detallado de la condición concreta de Imagen de Dios concedida a Adán. Como hemos visto, la *II.ª*, en lugar de seguir simplemente la línea histórica, se organiza en torno a una teología de la actividad meritoria; se dividía también en una consideración *in communi,* la *I.ª-II*ᵃᵉ, y otra *in speciali* dedicada a detallar el organismo virtuoso: la *II.ª-II*ᵃᵉ. No se excluía la perspectiva histórica definida por el pecado y la Ley, sino que se entroncaba orgánicamente en esta construcción. Ya lo hemos dicho: seguramente lo que explica esta actitud es sin duda la luz de la Bondad divina difundida sobre el Misterio revelado; esta luz permitía la valoración de la causalidad ejemplar, de la Sabiduría divina creadora y, finalmente, de la misión del Verbo a las criaturas espirituales; ella daba todo su valor propiamente *teológico* a la consideración de la economía.

Este paralelismo es para nosotros extraordinariamente revelador, sobre todo si le interpretamos teniendo en cuenta la significación de las grandes secciones de la *Suma:* en su estructura y en sus prerrogativas, el Misterio del Verbo Encarnado se nos ha presentado como recapitulando toda la creación, y especialmente las criaturas espirituales; en la historia de su vida y en el estudio de su actividad hemos descubierto igualmente los valores de recapitulación y de redención. Este puesto central de Cristo implica necesariamente un replanteamiento, en el plano cristológico, de todo el dinamismo del hombre: éste conserva su autonomía, sus leyes de naturaleza y de gracia, pero las desarrolla bajo el influjo de Cristo. El paralelismo que acabamos de poner de relieve entre la *II.ª Pars* y la organización de la teología sacramentaria nos orienta acerca del sentido de ésta: comunicación al hombre, racional y voluntario, de los Misterios de Cristo en los cuales se recapitulan todos los dinamismos del hombre hacia Dios y en los cuales se comunica la virtud divina salvífica; inserción racional y voluntaria del hombre en estos Misterios centrales que le permiten alcanzar su fin último mediante el desarrollo armonioso en Cristo de sus dinamismos morales.

Este paralelismo nos invita también a la circunspección en el análisis; como en la *II.ª Pars,* nos encontramos sin duda en el punto de partida con análisis estructurales; nada nos impide lograr, al igual que en la *II.ª Pars,* una inserción orgánica de las exigencias de la economía, gracias a la cual comprenderemos la actividad sacramental como una etapa en la marcha hacia la salvación.

Evidentemente, las indicaciones que acabamos de hacer sólo constituyen un punto de partida; una orientación intelectual para

comprender las cuestiones que vamos a examinar. Solamente el análisis nos podrá manifestar la medida en que el paralelismo es significativo. Nos fijaremos principalmente en el estudio *in communi*, ya que nuestra investigación pretende tan sólo captar los grandes complejos metódicos de la *Suma teológica*.

La perspectiva de conjunto

Para mejor entender el pensamiento de Sto. Tomás y la estructura de su estudio, comenzaremos por situarnos en el lugar que el Doctor Angélico asigna al sacramento dentro de su teología moral; en su manifestación externa, que podemos llamar culto, la virtud de la religión comprende tres grandes series de actos: la adoración, que Sto. Tomás entiende de toda la liturgia del cuerpo; la ofrenda, que incluye todas las formas de don simbólico hecho a Dios de las realidades creadas; la comunión, por la cual el hombre, a la inversa, se apropia las realidades divinas:

> Considerandum est de actibus exterioribus latriae. Et primo de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet; secundo, de illis actibus quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur; tertio, de actibus quibus ea quae Dei sunt assumuntur [102].

El sacramento, que forma parte de una sección que comprende el juramento, la abjuración y la alabanza litúrgica, pertenece a la tercera categoría, que hemos llamado comunión:

> Considerandum est de actibus exterioribus latriae quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur: quod est vel sacramentum aliquod, vel ipsum nomen divinum [103].

Esta aproximación entre el sacramento y el Nombre de Dios es reveladora: la presencia del Nombre de Dios en un juramento, por ejemplo, es evidentemente la fuente de la consagración y de la santificación del objeto del juramento; y a la inversa, el juramento es un acto de culto, porque la invocación del testimonio de Dios es un homenaje que se tributa a Dios. En el mismo orden de ideas este otro *aliquid divinum* que es el sacramento debe conferir consagración o santificación y la actividad sacramental es también un culto tributado a Dios. Tales son al menos las orientaciones que se deducen obviamente de las breves indicaciones que hace Santo Tomás acerca del lugar que corresponde al sacramento en el culto.

---

102. 2-2 q 84 pról.
103. 2-2 q 89 pról.

El Angélico no continúa su estudio en la *II.ª-IIae*, se limita a remitirnos a la *III.ª Pars* [104].

Hemos hecho mención de este anticipo de teología sacramentaria, porque ilustra ciertas constantes de la elaboración de la *Suma*. Creemos que realmente son los temas apuntados en la *II.ª-IIae* los que de nuevo recoge Sto. Tomás cuando menciona en muchas ocasiones la doble significación de los sacramentos: santificación y culto:

> In usu sacramentorum duo possunt considerari, scilicet cultus divinus et sanctificatio hominis, quorum primum pertinet ad hominem per comparationem ad Deum, secundum autem e converso pertinet ad Deum per comparationem ad hominem [105].

Esta doble clave es fundamental en la concepción tomista del sacramento; tendremos ocasión de ver ampliamente sus aplicaciones.

Por otra parte, este concepto genérico de *aliquid divinum assumptum* es posible que explique la amplitud de las perspectivas de Sto. Tomás al abordar el estudio de los sacramentos [106], así como la economía progresiva del estudio. La primera investigación se refiere a la definición de los sacramentos, centrándola en el orden del signo, es decir, de un tipo de revelación para el espíritu con vistas a santificarle: es el punto de vista más general, cuyas diversas realizaciones estudia en la cuestión siguiente, en función de las etapas de la historia de la salvación. Estas dos cuestiones constituyen a nuestro juicio una economía del sacramento como signo que abarca todo el conjunto del campo sacramental, y no solamente los siete sacramentos cristianos; se perfila así una visión litúrgica bastante amplia, un orden sacramental, en cuya cima están evidentemente los sacramentos cristianos. Estos intervienen en la segunda etapa de la investigación, al tratar de la economía del sacramento como causa; se trata ya de vincular a determinados signos sacramentales la eficacia del Misterio de Cristo, lo cual subraya la superioridad de los mismos en la escala analógica del sacramento y permite delimitar su papel en la santificación actual de la Iglesia, manteniendo siempre, gracias al elemento común de signos, la continuidad tipológica y temporal con los sacramentos precedentes. Por lo demás hemos de advertir cómo la distinción

---

104. *Ibídem.*

105. 3 q 60 a 5; en q 62 a 5 y q 63 a 1, el efecto de santificación está presente de manera negativa: *remedium peccati*. Deberemos volver sobre el contenido de esta modificación.

106. Cfr. el parágrafo siguiente sobre la economía del signo sacramental.

formulada más arriba entre santificación y culto halla eco en el estudio de la causalidad de los sacramentos. Finalmente, una tercera etapa establece la jerarquía sacramental que tiene su centro en el Sacramento por excelencia, como don de Dios y acto de culto: la Eucaristía. Esta línea expositiva, sobria y bella, sólo ha sido posible gracias a una noción básica de sacramento extraordinariamente amplia, *aliquid divinum assumptum,* cuya exposición analógica constituye el estudio *in communi* y en cuya elaboración vamos a seguir a Sto. Tomás.

La economía del sacramento como signo

La teología sacramentaria ha sido objeto, dentro de la Escuela, de numerosas investigaciones que se reflejan concretamente en las múltiples definiciones de sacramento que se han propuesto [107]. La documentación que precede al *de sacramentis* de Sto. Tomás es, pues, singularmente frondosa y serían necesarios largos análisis para poder perfilar las líneas doctrinales a las que se atiene o a las que se opone la *Suma* [108]. Aquí nos limitaremos simplemente, para centrar nuestra reflexión sobre la *Suma,* con advertir el extraño giro que ha dado el pensamiento de Sto. Tomás desde su comentario a las *Sentencias* a nuestra cuestión 60. Al estudiar las diversas definiciones de sacramento propuestas por la tradición escolástica, Santo Tomás insiste en las *Sentencias* sobre la actividad santificadora del sacramento y dependientemente de ella estudia su valor de signo: el sacramento le parece como una fuente activa de la gracia, pero que ejerce su actividad respetando el modo de ser del hombre, es decir, sirviéndose de realidades sensibles susceptibles de significación religiosa [109]; el comentario a una definición de Pedro Lombardo es a este respecto lleno de enseñanzas. He aquí ante todo el texto de la definición:

> Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat [110].

---

107. Cfr. D. VAN DEN EYNDE, *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique, 1050-1240* (Lovaina 1950) y A. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik,* III, 1, *Die Lehre von den Sakramenten,* 109-169.

108. Las *Notes doctrinales thomistes* redactadas por el P. Roguet a continuación de su traducción de las cuestiones 60-65 en la edición de la "Revue des Jeunes" (París 1945) exponen bien las corrientes tradicionales.

109. IV, d. 1, 1, qla. 1.

110. *Sent.* IV, d. 1, n. 4.

Y he aquí el comentario; nótese que Sto. Tomás invierte los diversos miembros de la definición:

> Illa definitio Magistri completissime rationem sacramenti designat, prout nunc de sacramentis loquimur. Ponitur enim efficientia sanctitatis in hoc quod dicitur: «ut causa existat"; et modus competens homini quantum ad cognitionem in hoc quod dicitur: «invisibilis gratiae visibilis forma»; et modus significationis homini connaturalis, scilicet ex similitudine sensibilium, in hoc quod dicitur: «ut imaginem gerat» [111].

Dentro de la perspectiva que aquí se apunta se acusa evidentemente la distinción entre los siete sacramentos cristianos propiamente dichos y el resto de la sacramentalidad, muy especialmente los sacramentos de la Antigua Alianza, carentes de toda eficacia y que por tanto no son sacramentos, sino *secundum quid:*

> Sacramentum autem simpliciter est quod causat sanctitatem. Quod autem significat tantum, non est sacramentum nisi secundum quid. Et ideo esse causam potest poni in definitione sacramenti, sicut habens sanitatem in definitione sani [112].

Bastante paradójicamente, esta noción de sacramento-causa ha de interpretarse de una causalidad eficiente reducida. Sto. Tomás va ciertamente más lejos en esta línea de la eficiencia que la mayor parte de los teólogos contemporáneos suyos, pero, aunque reconoce al sacramento una causalidad instrumental de *sacramentum et res,* no le atribuye sino una causalidad dispositiva de la *res,* es decir, de la santificación real; por eso desemboca en la noción un tanto híbrida de *causa dispositiva instrumentalis* [113].

Pues bien, en la *Suma* la perspectiva parece haberse invertido: la noción fundamental de sacramento-causa queda sustituida por la de sacramento-signo y a la causalidad disminuida sustituye una instrumentalidad de pleno derecho. Este nuevo enfoque es lo que nos interesa y cuyo sentido debemos investigar.

El estudio del sacramento como signo puede dividirse en tres etapas sucesivas dentro de la exposición: ante todo la definición propiamente dicha [114]; luego el análisis, de inspiración agustiniana, de la constitución del signo sacramental [115]; finalmente la con-

---

111. IV, d. 1, 1, 1, qla. 3.
112. *Ibídem,* 5m.
113. IV, d. 1, 1, 4, qla. 1 y qla. 4, 1m.
114. 3 q 60 a 1-3.
115. *Ibídem,* a 4-7; el a 8 está dedicado a una cuestión disciplinar sobre la confección del sacramento. A lo largo de su estudio de los sacramentos Sto. Tomás continuará tratando las cuestiones morales y canónicas cuando se presenta la ocasión.

frontación del sacramento tanto con la naturaleza humana en cuanto tal, como con los diferentes estados del hombre que corresponden a las diversas etapas de la salvación [116].

Para explicar este proceso quizá sea conveniente referirse a un texto que el Doctor Angélico cita en muchas ocasiones a lo largo de las dos cuestiones que traemos entre manos: el libro XIX del *Contra Faustum* de San Agustín. No nos parece posible determinar si el Doctor Angélico menciona esta obra porque es la fuente directa de su evolución en el problema sacramentario, o simplemente porque formula la clave intelectual que quiere poner en juego Sto. Tomás para exponer la esencia del sacramento. Pero la cuestión en el fondo es de poca importancia: lo esencial es dar con un indicio de la orientación del pensamiento de Sto. Tomás. El libro XIX del *Contra Faustum* pretende explicar las palabras de Cristo en el Evangelio: *Non veni solvere legem et prophetas, sed adimplere* [117]; dentro del ambiente de lucha contra el maniqueísmo, que es el ambiente del libro, San Agustín subraya las relaciones positivas entre los dos Testamentos, cuyo vínculo de unión está en Cristo, lo cual le lleva a una exposición de las etapas de la economía cristiana; es lo que Sto. Tomás parece haber querido hacer suyo.

San Agustín adopta el mismo punto de partida que su adversario Fausto: los cristianos no observan hoy los ritos de la Antigua Ley; pero pretende refutar la conclusión que de ello quiere sacar Fausto: Cristo ha abolido la Antigua Ley (lo cual se aviene con el sentido del dualismo maniqueo entre los dos Testamentos). El pensamiento de San Agustín depende totalmente del texto en litigio que acabamos de citar y de su equivalente paulino: *Omnia haec figurae nostrae fuerunt* [118]. Los ritos y preceptos de la Antigua Alianza eran esencialmente figurativos de Cristo; Cristo al venir a este mundo ha cumplido mediante sus Misterios las promesas y profecías latentes en los ritos de la Antigua Alianza: por tanto en adelante la celebración de esos ritos es inútil; toda su significación y su sustancia de salvación se han cumplido en Cris-

---

116. 3 q 61: *De Necessitate sacramentorum.*

117. *P.L.*, 42, 347-370. En las cuestiones 60 y 61 hay siete citas de este texto y todas tienen alcance doctrinal. La primera q 60 a 5 ad 3 permite presentar en resumen la economía temporal de los sacramentos desarrollada en la cuestión siguiente. En q 60 a 6 ob 1; ad 3m; q 61 a 3 *sed contra* y a 3 ob 2, el texto ayuda a valorar la armonía del régimen sacramental con una religión adaptada a los hombres. Nótese que el *Contra Faustum* se cita otras muchas veces en la *III*ª.

118. 1 Cor. 10, 6.

to. El Doctor de Hipona multiplica los ejemplos concretos y concluye:

> Ita fit ut omnia quae ex illa Scriptura propterea putatis non observari a Christianis, quod ea Christus solverit, propterea potius reperiantur non observari a Christianis quod ea Christus impleverit [119].

Es, pues, un tema tipológico lo que permite a San Agustín vincular los ritos del Antiguo Testamento a los Misterios de Cristo: estos sacramentos aparecen así en su verdadera significación: prefiguración de Cristo; revelación aún oscura, nebulosa, del objeto real de las Promesas divinas. *Sacramenta promissiva, praenuntiativa.*

Hay, sin embargo, otra consideración susceptible de disociar el Antiguo del Nuevo Testamento. Es posible que los Misterios de Cristo hayan dado cumplimiento a los sacramentos de la Antigua Alianza. Pero la Nueva tiene también una nueva economía sacramental, otros ritos. ¿No puede considerarse la institución de esta nueva economía en sustitución de la precedente como una prueba de que en adelante la antigua queda abolida (y no cumplida)? San Agustín justifica de una doble manera la nueva economía, esforzándose por destacar su continuidad respecto de la antigua. Su principal argumento se apoya en una consideración sobre el tiempo: a su juicio, la significación de todos los sacramentos, antiguos y nuevos, es la misma; todos significan los Misterios de Cristo, prometidos por Dios y cumplidos en la plenitud de los tiempos. Pero mientras que los ritos del Antiguo Testamento significan estos Misterios para el futuro, los sacramentos del Nuevo los significan como pasados y realizados. Desde este punto de vista la distinción entre las dos economías sacramentarias corresponde a la distinción entre pasado y futuro.

> Qui ergo venit Legem et Prophetas non solvere, sed adimplere, ipse adimpletione abstulit ea per quae adhuc promittebatur implendum, quod iam constat impletum: tamquam si verba ista tolleret: nasciturus, passurus, resurrecturus, quae, cum haec futura essent, recte dicebantur; et institueret dici: natus est, passus est, resurrexit, quae, illis completis et ob hoc ablatis, recte dicuntur [120].

Los sacramentos son de dos tipos, como los tiempos; su diferencia proviene de su valor de lenguaje figurativo.

---

119. Cap. XI, col. 354.
120. Cap. XVI, col. 357.

Otra reflexión, que hace a propósito de la circuncisión y del bautismo, precisa esta consideración general [121]. Al venir después de Cristo, los sacramentos del Nuevo Testamento constituyen un lenguaje más preciso, más restringido, mejor adaptado al objeto que significan, ya que este objeto es conocido como pasado y no solamente previsto de manera vaga para el futuro [122]; además se establece una disociación entre los Misterios de Cristo y nuestra entrada en esos Misterios: el sacramento de la Nueva Alianza se sitúa así a manera de puente, algo sobre lo que el régimen de las Promesas no tenía idea clara. A propósito de la circuncisión, San Agustín escribe:

> Exspoliatio enim carnalis generationis, quae in illo facto figurabatur, iam resurrectione Christi adimpleta est: quod et in nostra resurrectione futurum sacramento Baptismi commendatur [123].

La permanencia de una economía sacramental sólo tiene sentido en la hipótesis de que no todo haya sido cumplido plenamente, pero esta economía debe ser diferente de la que había antes de Cristo: su significación, profundamente idéntica, está llena de nuevas precisiones e interviene en un estadio diferente de la historia de la salvación.

En resumen, San Agustín nos presenta aquí los sacramentos como un lenguaje figurado, destinado a suscitar y a expresar la fe; la significación de este lenguaje sigue siendo sustancialmente la misma, a través de la diversidad de ritos, pero es percibida con más o menos nitidez; los signos que le expresan se determinan en función de una relación temporal con Cristo: la antigua economía sacramental prefiguraba los Misterios de Cristo, los revelaba bajo figuras y movía así a los Padres del Antiguo Testamento a la fe y a la justicia; la nueva economía expresa los mismos Misterios en forma más precisa, más sobria y más clara, en su realidad pasada y en su consumación escatológica futura.

Parece difícil dudar que esta doctrina del *Contra Faustum* no sirva de base a la cuestión 61, *de necessitate sacramentorum,* en la que Sto. Tomás propone su interpretación de la economía temporal de los sacramentos: textos significativos del Doctor de Hipona constituyen el fondo de los argumentos que demuestran la afinidad de una religión humana con el sacramentalismo en general [124], así

121. Citamos este argumento en segundo lugar, porque su objeto es más restringido; de hecho es el primero que invoca San Agustín.

122. Cfr. cap. XIII, col. 355, citado 3 q 61 a 4.

123. Cap. IX, col. 353.

124. San Agustín desarrolla esta idea, col. 355, dentro de un argumento

como la situación de los sacramentos en la Antigua y en la Nueva Alianza [125]. Cabe advertir por otra parte que esta doctrina de San Agustín corresponde con toda exactitud al pensamiento de Santo Tomás cuando éste reflexiona sobre la economía cristiana del tiempo; ya hemos tenido ocasión de presentar este pensamiento a propósito de las dos Leyes, de la época de la Encarnación, de la teología de los Misterios de Cristo [126]. Por el hecho de que Sto. Tomás parece haber respetado realmente el factor tiempo en su teología de la salvación, no debemos extrañarnos de que lo haga también aquí al estudiar los sacramentos. A nuestro juicio, ésta es la principal razón para explicar el giro en torno a la perspectiva general sobre la esencia del sacramento: presionado por su deseo de respetar las etapas de la economía de la salvación y dejar a salvo la continuidad entre los dos Testamentos (deseo del que es signo y garantía la referencia frecuente al *Contra Faustum),* Sto. Tomás ha preferido valorar la constitución del sacramento como signo; reserva la consideración de la causalidad para cuando explique el sacramento de la Nueva Ley en su originalidad específica.

Por otra parte, podemos encontrar cierto paralelismo entre este modo de hacer del Doctor Angélico y ciertas constantes de su método o de su doctrina. Así, ante todo, la estructura de las cuestiones 60 y 61: esencia del sacramento, economía de los sacramentos, parece atenerse a la manera que tiene el Angélico de estudiar habitualmente los diversos objetos de su reflexión teológica: hemos visto a propósito de los Angeles cómo un estudio formal precedía al análisis de su creación y de su «historia»; el mismo esquema se aplicaba al estudio del hombre en la *I.ª Pars;* incluso la división bipartita del estudio de Cristo articula entre sí un estudio apretado de las estructuras del Verbo Encarnado y una reflexión sobre sus Misterios. Ahí tenemos los tres principales ejemplos de un método relativamente constante en Sto. Tomás; ya notábamos que ello le permitía respetar la realidad de las esencias y la relación de ejemplaridad que tienen respecto de la Sabiduría de Dios, y por otra parte incorporar la evolución histórica revelada, interpretada mediante las causalidades eficiente y final; en último análisis este procedimiento depende de la contemplación de la Bondad

---

destinado a demostrar el cumplimiento por Cristo de los sacramentos del A. Testamento. Sto. Tomás, a 1, *sed contra,* utiliza el argumento por sí mismo.

125. a 3-4. Sto. Tomás añade (a 2) la opinión de que el sacramentalismo no era necesario en el estado de inocencia.

126. Cfr. *supra,* cap. III, § 4, pp. 259-262; cap. V, § 1, p. 333, y en este capítulo, § 1, pp. 427-429.

de Dios en su triple influencia sobre lo creado. Este mismo *habitus* teológico es el que debe entrar aquí en juego.

En segundo lugar debemos poner de relieve la armonía existente entre una teología del sacramento como signo y las actitudes anteriores de Sto. Tomás respecto de la función reveladora del Verbo Encarnado; ya hemos tenido ocasión de insistir en la importancia que Sto. Tomás concede al tema de Cristo-Doctor, al valor iluminador de los Misterios de Cristo: el Señor imparte una enseñanza que es un llamamiento a la fe y a una vida moral definida por las exigencias de la Nueva Ley. Hay en ello toda una corriente de pensamiento intelectualista que rima perfectamente con la noción del sacramento como signo. Sobre todo cuando desarrolla la constitución del signo sacramental sirviéndose del díptico agustiniano *res et verba*, el Doctor Angélico valora esta función reveladora de los sacramentos. Sto. Tomás insiste en la determinación divina de los signos sacramentales, tanto por lo que se refiere al rito material *(res)* como a las palabras *(verba)*: Dios, autor de la santificación significada y obrada por los sacramentos, es el único que puede determinar su estructura; desde este punto de vista el signo sacramental es realmente una palabra de Dios. Santo Tomás aduce un paralelismo muy significativo entre la Escritura y los sacramentos:

> Si idem possit per diversa signa significari, determinare tamen quo signo sit utendum ad significandum pertinet ad significantem. Deus autem est qui nobis significat spiritualia per res sensibiles in sacramentis, et per verba similitudinaria in Scripturis. Et ideo, sicut iudicio Spiritus Sancti determinatum est quibus similitudinibus in certis Scripturae locis res spirituales significentur, ita etiam debet esse divina institutione determinatum quae res ad significandum assumantur in hoc vel in illo sacramento [127].

Este modo de ver las cosas permite a Sto. Tomás por otra parte seguir a San Agustín cuando éste estudia la originalidad del sacramento cristiano en el plano del signo. Sobre todo a propósito de las *verba* en el signo sacramental encontramos formulada la doctrina de Sto. Tomás. El sacramento cristiano, por el hecho de venir después de Cristo, puede y debe ser más expresivo que el rito del Antiguo Testamento; la Iglesia posee un conocimiento más claro del Misterio de Cristo, conocimiento que se pone de manifiesto mediante una expresión más precisa: las palabras necesarias para la perfección del signo sacramental son el medio

127. 3 q 60 a 5 ad 1.

normal para esta expresión más desarrollada; en el artículo 6 las dos primeras soluciones insisten en el hecho de que las palabras permiten una significación más precisa en los ritos; a la luz de esta doctrina se puede comprender el sentido de la solución 3.ª:

> Sicut Augustinus dicit, contra Faustum, alia debent esse sacramenta rei praesentis, et alia rei futurae. Sacramenta autem veteris legis praenuntia erant Christi venturi. Et ideo non ita expresse significabant Christum sicut sacramenta novae legis, quae ab ipso Christo effluunt et quamdam similitudinem ipsius in se habent.

Las últimas palabras remiten a un paralelismo muy significativo que se establece en el cuerpo del artículo entre la estructura del Verbo Encarnado y la de los sacramentos:

> Considerari possunt (sacramenta) ex parte causae sanctificantis, quae est Verbum incarnatum: cui sacramentum quodammodo conformatur in hoc quod rei sensibili verbum adhibetur, sicut in mysterio Incarnationis carni sensibili est Verbum Dei unitum.

A nuestro juicio, este paralelismo no debe tomarse a manera de una visión sugestiva, pero cuyo alcance no convendrá urgir demasiado: la relación de origen que existe entre el sacramento y el Verbo Encarnado (de la que se hablará en la cuestión 64) permite buscar en el primero la semejanza con el segundo. Ya veremos más adelante, al estudiar la causalidad de los sacramentos, todo el partido que se puede sacar de esta observación en orden a enmarcar la teología sacramentaria dentro de una teología de la Palabra.

Esta mayor precisión de significado en los sacramentos de la Nueva Alianza y su afinidad con el Verbo Encarnado dan por resultado, para Sto. Tomás como para San Agustín, la reducción del sistema sacramental. Menos vagos y más expresivos, los signos son menos en número y están mejor ensamblados orgánicamente [128]. Como se ve por estas breves observaciones, el haber escogido una perspectiva genérica basada en el signo no impide al Angélico destacar la trascendencia del sacramento cristiano, incluso en este plano de la expresión; respondiendo a la cuestión *quid sit sacramentum*, el Doctor Angélico respeta los niveles analógicos.

Antes de exponer cómo la causalidad instrumental de los sacramentos de la Nueva Alianza los distingue definitivamente de

128. 3 q 60 a 5 ad 3; q 64 a 3 ad 2; q 64 a 4.

todo otro sacramentalismo, tenemos que poner de relieve una última afinidad de la doctrina del sacramento como signo con otros datos de la *Suma*. Ya señalábamos al comienzo de este estudio las características principales del sacramento considerado dentro del marco de la virtud de la religión y notábamos la distinción de dos aspectos fundamentales: santificación y culto. De hecho esta distinción juega un gran papel en la teología sacramentaria de la *III.ª Pars*. En todo caso, el análisis del sacramento como signo favorece la interpretación del sacramentalismo cristiano dentro de la perspectiva de un gesto de la fe y de una actividad cultual: por ser un signo dado por Dios, el sacramento constituye en sí mismo una invitación a la fe justificante, la celebración de un sacramento es un acto de fe y de homenaje a Dios:

> Sunt sacramenta quaedam signa protestantia fidem qua homo iustificatur [129].

Cuando, por ejemplo, Sto. Tomás estudia la circuncisión, menciona otra figura importantísima del Bautismo: el paso del mar Rojo; pero, a su juicio, la circuncisión es figura de modo más especial, porque une al rito simbólico de la salvación obrada por Dios la realidad cultual de una profesión de fe; es precisamente lo que falta en las otras figuras:

> Non tamen per haec fiebat aliqua professio fidei sicut per circumcisionem [130].

Esto nos parece extraordinariamente importante: insistiendo ante todo en la causalidad de los sacramentos, se podía correr el riesgo de minimizar la parte reservada a la colaboración humana y desequilibrar el binomio salvación-fe, esencial en la religión de Cristo. Hemos de ver que el equilibrio de este binomio es esencial: sin él apenas tiene ya sentido una teología del carácter y, por otra parte, resulta difícil comprender la reciprocidad de la vida moral y de la vida sacramental dentro de la vida cristiana.

Se da, pues, de manera extraordinariamente segura y bella, una continuidad con el conjunto del pensamiento teológico de Santo Tomás al poner ante todo al sacramento *in genere signi*. Nos queda por ver cómo plantea el carácter específico de los sacramentos cristianos: la eficacia sacramental.

La economía del sacramento como causa

Si el Angélico ha sabido distinguir, en el signo mismo, una diferencia entre los sacramentos de la Antigua Ley y los de la

129. 3 q 64 a 4.
130. 3 q 70 a 1 ad 2.

Nueva, no cabe duda de que ha de ser sobre todo en el plano de la causalidad donde destaque la originalidad de los sacramentos cristianos: producen realmente la gracia y el carácter que significan. Estamos ante un dato de Tradición cristiana y una ya larga maduración escolástica; Sto. Tomás recoge ese dato; lo pone de manifiesto un texto muy claro, ya al comienzo de la cuestión 62:

> Sacramenta novae legis simul sunt causa et signa. Et inde est quod, sicut communiter dicitur, efficiunt quod figurant. Ex quo etiam patet quod habent perfecte rationem sacramenti: inquantum ordinantur ad aliquid sacrum non solum per modum signi, sed etiam per modum causae [131].

La división del estudio *de effectibus sacramentorum* se atiene a la distinción de los dos efectos: gracia y carácter. Pero es a propósito de la primera cuando el Angélico valora el modo de causalidad de los sacramentos; cuatro artículos centran la noción de causalidad instrumental, luego la enmarca económicamente por relación a los Misterios de Cristo. Un artículo sobre la causalidad de los sacramentos de la Antigua Ley cierra la exposición doctrinal.

Aunque llegue ya en quinto lugar, el artículo *utrum sacramenta novae legis habeant virtutem ex passione Christi* es sin duda el que determina la organización, algo así como el hecho de tener en cuenta la economía sacramental en general, había hecho que destacara la noción de signo. No cabe duda de que se da un paralelismo entre la afirmación de la instrumentalidad de la Humanidad y de los Misterios de Cristo por una parte y la de la instrumentalidad de los sacramentos por otra. Ya lo apuntábamos al estudiar la eficiencia de la Pasión de Cristo, pero hay que volver aquí sobre ello [132]. Nos apoyaremos en la primera parte del artículo, reservando la segunda para más adelante:

> Sacramentum operatur ad gratiam causandam per modum instrumenti. Est autem duplex instrumentum: unum quidem separatum, ut baculus; aliud autem coniunctum, ut manus. Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta.

En este texto, la eficacia de la potencia divina, que obra la

131. 3 q 62 a 1 ad 1.
132. Cfr. *supra*, pp. 471-473.

salvación, está vinculada a un doble instrumento, la humanidad de Cristo y los sacramentos; esa vinculación permite la unidad de operación; a este respecto, la última fórmula es extraordinariamente expresiva: divinidad de Cristo, humanidad de Cristo, sacramento de Cristo.

Cabe preguntar por qué caminos ha llegado Sto. Tomás a extender a los sacramentos la instrumentalidad de la humanidad de Cristo y a elaborar por consiguiente la noción de *instrumentum separatum*. Sin duda alguna el punto de partida ha sido el dato tradicional de la unidad entre los Misterios de Cristo y los sacramentos; Sto. Tomás recuerda un par de veces en nuestro artículo la idea clásica del nacimiento de los sacramentos (y de la Iglesia) del costado abierto de Cristo; la interpreta como sus predecesores: la eficacia salvífica de la Pasión de Cristo se ejerce a través de los sacramentos, nacidos de la misma Pasión. Hemos visto en muchas ocasiones cómo insiste Sto. Tomás en la relación que hay entre los sacramentos y los Misterios de Cristo al tratar de estos últimos: fe y sacramento constituyen los elementos de contacto espiritual con la Pasión de Cristo [133]; el fruto de la Pasión de Cristo se aplicó a los del Antiguo Testamento mediante el descendimiento a los Infiernos y a los que viven actualmente mediante los sacramentos [134], etc. En una palabra, la vinculación de la economía sacramental a Cristo y el paso a través de los sacramentos de la salvación adquirida por Cristo no tienen por qué ser demostrados: forman parte del depósito de la fe que hay que contemplar y explicar.

Hemos visto la primera parte de esta explicación en el plano del signo; por una parte los sacramentos significan no solamente la gracia que causan, sino también los Misterios de Cristo, fuente primera de esta gracia [135]; por otra, en su constitución como signos, envuelven la semejanza con el Verbo Encarnado. Entra dentro de lo normal que esta semejanza llegue hasta la participación de la causalidad instrumental que corresponde a la Humanidad de Cristo. Dentro de esta perspectiva la afirmación de la instrumentalidad de los sacramentos no aparece como una tesis de Escuela, sino como una continuidad, afirmada por la Tradición, entre Cristo y sus sacramentos en la aplicación de los tesoros de la salvación.

Quizá nos convenga apartarnos aquí un poco de la letra del

---

133. 3 q 48 a 6 ad 2, etc.
134. 3 q 52 a 1 ad 2.
135. 3 q 60 a 3. No hemos comentado este artículo cuyo contenido está admirablemente resumido en la antífona *O Sacrum Convivium*.

texto de Sto. Tomás, en esta cuestión 62, para reconstruir la perspectiva de conjunto dentro de la cual se incorpora el tema de la causalidad de los sacramentos. Una vez más hay que remontarse hasta la Bondad divina, principio de todo el orden creado, en sus estructuras de naturaleza y de gracia, y que se difunde al *maximum* en el Misterio de Cristo. Esta difusión de la Bondad divina tiene lugar simultáneamente en el triple plano de las causalidades ejemplar, eficiente y final, es decir, que toda la realidad de la creación o de la economía es al mismo tiempo pensada por Dios (causalidad ejemplar) e introducida por él dentro de un ritmo de desarrollo conforme a su naturaleza y al llamamiento de Dios (causalidades eficiente y final que determinan las economías históricas). Al nivel de la operación psicológica de Dios, el tema de la Bondad de Dios es interpretado en términos de sabiduría y de voluntad; la unidad de las causalidades se formula aquí en una afirmación como aquélla, que ya estudiábamos más arriba [136], de que la ciencia de Dios es *causa rerum;* a la causalidad formal, propia de la sabiduría, va estrechamente unida una causalidad eficiente, porque la voluntad de Dios y su poder están inmediatamente unidos a la sabiduría. Esto se expresa también mediante el tema de la Idea divina [137], que incluye, a juicio de Sto. Tomás, el aspecto intelectual del pensamiento y el aspecto activo de la creación; si nos vemos obligados, debido a la limitación de nuestro espíritu, a distinguir en Dios el aspecto formal o intencional de la operación y el aspecto eficaz y activo, es preciso corregir esta distinción mediante la afirmación de la unidad trascendente de ambos aspectos: ésta constituye la característica propia de la operación divina, fruto de la Bondad. A nuestro juicio, el tema de la instrumentalidad, bien de los actos de Cristo, bien de los sacramentos, es una expresión del carácter divino, de la presencia especialísima de Dios en todo lo que se refiera a la salvación; si en último término es Dios solamente el que salva, es normal que en los instrumentos de que se sirve se den cita en cierto modo todas las causalidades que no están separadas en la unidad divina. En este sentido cabría distinguir de alguna manera tres niveles ontológicos de salvación: en el plano eterno, es la Idea divina fuente de toda la economía, en sus aspectos formales y en su realización concreta; en el plano hipostático la presencia de Dios en la humanidad de Cristo garantiza al ser y al obrar de éste una causalidad real, bien que dependiente e instrumental, de la salvación; en el plano sacramental, la conjunción del orden inten-

136. Cfr. *supra,* cap. 1, § 3, p. 64.
137. 1 q 15.

cional (el signo) y del orden de ejecución (la causa) es el indicio de una presencia inmediata de Dios y de una comunicación real de la salvación de Dios.

No es necesario ampliar más un modo de ver que Sto. Tomás no expone de manera explícita en el texto de nuestra cuestión; no obstante, creemos haber captado en este breve excursus la mentalidad teológica dentro de la cual las explicaciones sobre la naturaleza exacta de la instrumentalidad de los sacramentos cobran todo su alcance. La idea de que los sacramentos contienen la salvación, según se expone en el artículo 3, responde perfectamente, en su lenguaje figurado, a esta perspectiva; como nota la glosa de Sto. Tomás, los sacramentos «contienen» la salvación de dos maneras simultáneamente: *sicut in signis, sicut in causa.* Esta simultaneidad es la señal de que pertenecen al Misterio de Cristo y, en último término, del papel real que juegan en la difusión de la salvación.

La gracia como efecto

La perspectiva que acabamos de diseñar implica evidentes consecuencias: así como toda la economía de la gracia pasa a través de Cristo, ya se le considere en la plenitud que de ella posee, en el mérito que adquiere para nosotros o en la instrumentalidad divina de sus actos, toda la economía de la gracia pasa a través de los sacramentos, considerados a la vez como actos cultuales y meritorios y como signos y causas de salvación. Así la economía, que tan importante papel juega, como hemos visto en nuestro estudio de la *I.ª-II*^{ae}, adquiere una resonancia sacramental y cristiana que culmina, recapitula todo el tema de la operación meritoria del hombre orientado hacia la visión beatífica; en este sentido los sacramentos toman en Cristo para cada hombre todos los valores de naturaleza y de gracia que la unión hipostática y la capitalidad habían realizado para la humanidad de Jesús.

Por lo demás, ya desde la *I.ª-II*^{ae} había indicado Sto. Tomás este contexto sacramental de la gracia y de la operación meritoria [138]. Después de haber explicado, dentro de su estudio de la nueva Ley, que la economía cristiana se define en última instancia por la presencia en nosotros de la gracia del Espíritu Santo, último soporte de una actividad libre y sobrenatural, Sto. Tomás exponía cuál era la situación de los sacramentos en esta economía. Los sacramentos son actos exteriores mediante los cuales se nos comunica la gracia del Espíritu Santo, desbordándose sobre nos-

138. 1-2 q 108 a 1. Cfr. *supra,* cap. III, § 4, pp. 259-260.

otros de la plenitud del Verbo Encarnado. En cierto modo, son presupuestos para la actividad humana sobrenatural, cuya fuente son.

Cabe por tanto esperar de la *III.ª Pars,* y especialmente de las cuestiones generales dedicadas a la causalidad de los sacramentos, que vuelva sobre esta perspectiva e ilustre detalladamente la vinculación de todo el organismo sacramental con la economía de la gracia cristiana. De hecho no falta en Sto. Tomás esta visión recapituladora de la totalidad de la vida humana en Cristo mediante los sacramentos; volvemos a encontrar estas perspectivas cuando el Angélico examina los efectos de la gracia de cada sacramento en particular y cuando diseña la organización sacramental que culmina en la Eucaristía. Debemos reconstruir esta perspectiva fundamental. Sin embargo, hemos de reconocer que en la cuestión 62 que traemos entre manos y en la que cabría esperar una sugestiva panorámica de esta visión, no hallamos nada de esto; también habrá que reconocer que Sto. Tomás no parece haber hecho la síntesis entre los diversos aspectos de la Eucaristía y que, concretamente, el haber cargado el acento sobre la presencia real es tal vez un obstáculo para todo el equilibrio que hubiera sido de desear. Por vez primera desde el comienzo de este estudio creemos haber encontrado una deficiencia real en la construcción de Sto. Tomás; si nuestra exposición confirma este juicio que emitimos, habrá que atribuirlo sin duda a la decadencia del sentido sacramental, ya fuertemente acusada en la época en que escribe Sto. Tomás. El Angélico ha conservado las grandes intuiciones de la Tradición, pero la organización en que las encuadra no nos satisface plenamente.

Problemática de la cuestión 62

Ya hemos citado y comentado el texto de la cuestión 60, artículo 5, en el que Sto. Tomás, recogiendo la perspectiva de la *II.ª-II.ae*, distinguía dos aspectos en el sacramento: culto y santificación. En toda esta cuestión el Angélico insistía preferentemente en el aspecto de santificación; tal insistencia estaba plenamente justificada teniendo en cuenta su propósito: valorar los sacramentos en su vinculación con la economía de la salvación y con los Misterios del Verbo Encarnado; es el punto de vista del don de Dios a los hombres, y no el de la ofrenda de los hombres a Dios, lo primero que hay en su pensamiento. Hay que recordar esta manera de ver las cosas para darse cuenta de cómo siguen las cuestiones.

La cuestión 62, que tiene por objeto la causalidad de la gracia

en los sacramentos, da lugar a una teología del sacramento como causa instrumental, cuyo alcance y equilibrio ya hemos expuesto. Según Sto. Tomás, el sacramento alcanza la perfección de su noción y de su ser cuando une a la significación la eficacia causal. Pero ocurre que muy pronto, en el curso del estudio sobre la causalidad del sacramento, exactamente en el artículo 2, Santo Tomás se pregunta por la gracia sacramental en cuanto tal, en cuanto que se distingue de la gracia santificante y de las virtudes. En otros términos, tan pronto como ha hecho la afirmación de una causalidad instrumental, Sto. Tomás quiere precisar el efecto propio de esta causa en lo que se distingue de cualquier otro efecto. Esto le lleva a examinar el fin propio de cada sacramento, los efectos especiales de vida cristiana a que se refiere o que determina, etc. Nos da una fórmula general:

> Sicut igitur virtutes et dona addunt super gratiam communiter dictam quamdam perfectionem determinate ordinatam ad proprios actus potentiarum, ita gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam, et super virtutes et dona, quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem. Et per hunc modum gratia sacramentalis addit super gratiam virtutum et donorum [139].

Si tenemos en cuenta la situación general de los sacramentos dentro de la Nueva Ley, tal como lo indicaba la *I.ª-II*ᵃᵉ, nos sorprenderemos un tanto de que el Angélico insista ante todo en los efectos especiales del sacramento, en lugar de darnos una visión global de la causalidad general del sistema sacramental sobre la totalidad de la vida de gracia. Una respuesta puntualiza seguidamente estos efectos especiales de los sacramentos:

> Per virtutes et dona sufficienter excluduntur vitia et peccata quantum ad praesens et futurum: inquantum scilicet impeditur homo per virtutes et dona a peccando. Sed quantum ad praeterita peccata, quae transeunt actu et permanent reatu, adhibetur homini remedium specialiter per sacramenta [140].

Se trata aquí del efecto reparador de los sacramentos; la acti-

---

139. Al citar este texto queremos simplemente insistir en el hecho de que Sto. Tomás está directamente interesado por el aspecto específico y particular de la gracia sacramental. Incluso si, como quieren ciertos comentaristas y tal vez estén en lo cierto, la distinción entre gracia sacramental y gracia santificante no afecta sino al modo formal, no es menos cierto que Sto. Tomás se refiere aquí a este modo concreto más bien que a la totalidad de la economía de la gracia. Esto es precisamente lo que lamentamos y que además no está en perfecta armonía con las afirmaciones de otros textos.

140. 3 q 62 a 2 ad 2.

tud adoptada de distinguir la gracia común y la gracia sacramental conduce a valorar un aspecto secundario de la santificación sacramental: la desaparición o la disminución del *reatus poenae*. Pues bien, partiendo de estas bases, carácter específico de la gracia sacramental y su papel respecto del *reatus poenae*, Sto. Tomás estudia la vinculación de la Pasión de Cristo a los sacramentos; como se ve, pasamos insensiblemente del tema central de los sacramentos como medios de santificación a la aplicación restringida: remedio para el *reatus poenae:*

> Gratia sacramentalis ad duo praecipue ordinari videtur: videlicet ad tollendos defectus praeteritorum peccatorum, inquantum transeunt actu et remanent reatu; et iterum ad perficiendum animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem christianae vitae [141]. Manifestum est autem ex his quae dicta sunt, quod Christus liberavit nos a peccatis nostris praecipue per suam passionem, non solum efficienter et meritorie, sed etiam satisfactorie. Similiter etiam per suam passionem initiavit ritum christianae religionis, offerens seipsum oblationem et hostiam Deo [142].

Vemos cómo repercute en el análisis de la vinculación de los sacramentos a la Pasión de Cristo el hecho de haber insistido en el efecto especial de los sacramentos: en lugar de vincular los sacramentos a la totalidad de los Misterios de Cristo (como lo había sugerido el mismo Sto. Tomás al estudiar cada uno de estos Misterios), solamente lo hace con la Pasión [143]; es más, se ve obligado a insistir, en función del *reatus poenae*, sobre la satisfacción, contradistinguida de los otros aspectos y especialmente de la eficiencia instrumental, que, sin embargo, era lo que constituía el objeto del artículo. Vemos, pues, si nuestra interpretación es exacta, cómo se reducen las grandes perspectivas esbozadas en otras ocasiones; toda la obra santificadora de los sacramentos, fruto de una causalidad general de todos los Misterios de Cristo (y más especialmente por supuesto de la Pasión), tiende a reducirse a la disminución del *reatus poenae* de los pecados pasados, en virtud de la satisfacción de Cristo. Cabría esperar algo más y mejor.

Hay una suerte de contra-prueba de este examen cuando Santo Tomás intenta justificar el número septenario de los sacra-

---

141. Se puede comparar esta fórmula con la citada *supra*, 3 q 60 a 5. La diferencia es clara.

142. 3 q 62 a 5.

143. Por lo demás, esto no ocurre solamente en esta ocasión; en toda la teología sacramentaria la causalidad de los otros Misterios parece perder terreno. Aquí está casi positivamente excluida; cfr. ad 3.

mentos [144]. Dentro de la línea trazada, según la cual cada sacramento se caracteriza por un efecto de gracia definido de un modo bastante negativo como remedio del *reatus poenae,* resulta difícil evidentemente dar una visión satisfactoria y positiva de ese número septenario. Asistimos entonces a un curioso cambio de rumbo:

> Sicut supra dictum est, ordinantur sacramenta Ecclesiae ad duo: scilicet ad perficiendum hominem in his quae pertient ad cultum Dei secundum religionem christianae vitae; et etiam in remedium contra defectum peccati. Utroque autem modo convenienter ponuntur septem sacramenta.

El culto que hasta ahora estaba en segundo término en la exposición, en cuanto que caracteriza la marcha del hombre hacia Dios, pasa ahora al primer plano; es manifiesto que el Angélico no quiere destacar el aspecto negativo de los sacramentos, al que con tan poca fortuna reduce todo el tema de la santificación: se ve, pues, obligado a volver al culto. Por lo demás, no basta este cambio de rumbo:

> Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem.

De la fórmula *ad cultum Dei secundum religionem christianae vitae* [145] Sto. Tomás solamente se queda con las últimas palabras, de las que tiene necesidad para establecer un paralelo entre la vida humana natural y la vida sacramental. Una vez sentado el principio de este paralelismo, Sto. Tomás le desarrolla y el lector de este artículo puede darse cuenta de que el punto de vista cultual apenas juega papel alguno; así, pues, lo que Santo Tomás trata de hecho, y no sin motivo, son los diversos aspectos de la santificación positiva del hombre en su vida espiritual, tanto personal como social; volvemos a puntos de vista más amplios, aun cuando se pueda comprobar la profundidad teológica y el valor tradicional del paralelismo establecido.

En resumen, creemos que el insistir inmediatamente sobre el efecto propio de la gracia sacramental y en el aspecto del remedio para las consecuencias del pecado sobre las que actúa, ha impedido al Angélico darnos en esta cuestión 62 una visión amplia de la economía sacramental en función de la economía de la gracia; de

---

144. 3 q 65 a 1.

145. Encontramos la misma fórmula en q 62 a 5; q 63 a 1. En q 63 a 2 se dice: *ad cultum Dei secundum ritum christianae religionis,* lo cual no podía encajar aquí, ya que tan sólo la noción de vida cristiana tiene necesidad de ello.

la misma manera, el contenido salvífico del conjunto de los Misterios de Cristo, que había sido formalmente afirmado en el curso del estudio de los mismos, queda aquí prácticamente reducido a nada, en beneficio casi exclusivo del aspecto satisfactorio de la Pasión. En fin de cuentas: la cuestión 62 no nos da lo que teníamos derecho a esperar dentro del marco general de la *III.ª Pars.*

Por lo demás, no tenemos inconveniente en admitir que el juicio que emitimos aquí sobre la cuestión 62 acaso dependa de que no hemos acertado a descubrir el verdadero sentido de la misma. Después de tantas páginas dedicadas a poner de relieve una organización teológica que es difícil no calificar de genial, dudamos mucho antes de decir que el Doctor Angélico ha fallado en una parte de su construcción. Sin embargo, nos confirman en nuestro punto de vista los hechos siguientes: por una parte, cuando Sto. Tomás estudia no ya la causalidad general de los sacramentos, sino la de cada sacramento en particular, vuelve de nuevo a una visión plenamente satisfactoria de la economía; por otra, el pensamiento del Angélico sobre la primacía de la Eucaristía en el orden sacramental vuelve a la perspectiva global que esperábamos de la cuestión 62. No se trata, pues, de datos extraños al pensamiento del Doctor Angélico, sino tan sólo de una probable deficiencia en su construcción. Tales son los puntos que ahora hay que comprobar.

La gracia del Bautismo y de la Confirmación

Cuando Sto. Tomás estudia los efectos del Bautismo, menciona en primer lugar los que dicen relación al pecado y a sus consecuencias [146]; su punto de apoyo esencial es la doctrina paulina del Bautismo desarrollada en Rom 6, a la luz de la cual subraya el Angélico las relaciones entre el Bautismo y la Pasión de Cristo. Seguidamente pasa a exponer los efectos positivos, al frente de los cuales vienen la gracia santificante y las virtudes. El *sed contra* del artículo 4 nos vuelve a situar en el clima de la *I.ª-II.ae*, cuando habla de la *gratia Spiritus Sancti et copia virtutum;* se trata del organismo espiritual del hombre, al que santifica profundamente y pone en condiciones de obrar de manera sobrenatural y libre. El cuerpo del artículo insiste, siguiendo a San Agustín, sobre la incorporación a Cristo: por el hecho de que el Bautismo nos injerta en Cristo, nos es posible participar de la gracia de Cristo, cuya plenitud y causalidad han sido ya descritas en múltiples ocasiones; el Angélico se refiere aquí una vez más a Ioh 1, 16, texto en el que hemos visto la posición clave de su

146. 3 q 69 a 1-3.

pensamiento. La inserción sacramental en Cristo es, pues, el principio de la unión en la gracia y la fuente de la vida santificada [147]. El artículo siguiente estudia temas bautismales clásicos y da lugar a una fórmula extraordinariamente clara del pensamiento de Santo Tomás. Se trata de los términos siguientes: *incorporatio, illuminatio, fecundatio:*

> Neccesse est quod per baptismum aliquis incorporetur Christo quasi membrum ipsius. Sicut autem a capite naturali derivatur ad membra sensus et motus, ita a capite spirituali, quod est Christus, derivatur ad membra eius sensus spiritualis, qui consistit in cognitione veritatis, et motus spiritualis qui est per gratiae instinctum (Ioh 1, 14, 16). Et ideo consequens est quod baptizati illuminentur a Christo circa cognitionem veritatis, et fecundentur ab eo fecunditate bonorum operum per gratiae infusionem [148].

Este texto nos parece de una densidad excepcional para expresar la vinculación existente entre el sacramento y los valores operativos esenciales de la vida humana: el conocimiento espiritual y el ejercicio de las virtudes. Aparece muy claramente cómo se organizan mutuamente, en primer lugar, el papel de las Personas divinas: el Verbo en su Encarnación y el Espíritu en su misión espiritual; en segundo lugar, el papel del sacramento vinculado a la humanidad de Cristo; finalmente, la función del acto humano, fruto de todas estas influencias, que las hace suyas en la persona libre. Tenemos, pues, en el efecto bautismal la secuencia siguiente: incorporación, santificación, actividad.

Son las mismas perspectivas que volvemos a encontrar cuando se trata de definir el efecto de la gracia de la Confirmación [149]. El título mismo del artículo es significativo: *utrum per hoc sacramentum gratia gratum faciens conferatur.* La respuesta se inspira en la definición de este sacramento, dada en los artículos precedentes: la Confirmación es la misión del Espíritu Santo que corresponde a las exigencias de la edad adulta en Cristo; ahora bien, toda misión del Espíritu Santo se verifica en la gracia santificante. El Doctor Angélico insiste además en el papel positivo

---

147. Es ciertamente una visión más amplia que la de 3 q 62 a 2, según la cual la regeneración espiritual, la muerte al pecado y la inserción en Cristo eran calificadas de *quosdam effectus speciales necessarios in vita christiana.* Por otra parte esta calificación se explica en el texto de Sto. Tomás, porque el Angélico los quiere distinguir de la vida virtuosa. Pero entre estos efectos y la vida de gracia existe de hecho una relación de causa a efecto que nuestro texto no valora aquí perfectamente.

148. 3 q 69 a 5.

149. 3 q 72 a 7.

de la gracia comunicada por este medio; la gracia santificante no sólo tiene por objeto perdonar los pecados; tiende también a promover la actividad meritoria orientada a la vida eterna: una vez más vemos aquí evidentemente la vinculación de la economía sacramental al desarrollo de la Imagen de Dios en el hombre:

> Gratiae gratum facientis est remissio culpae; habet tamen et alios effectus, quia sufficit ad hoc quod promoveat hominem per omnes gradus usque in vitam aeternam. Unde et Paulo dictum est: Sufficit tibi gratia mea; et ipse de se dicit: Gratia Dei sum id quod sum. Et ideo gratia gratum faciens non solum datur ad remissionem culpae, sed etiam ad augmentum et firmitatem iustitiae. Et sic confertur in hoc sacramento [150].

Sin duda no es equivocado considerar estas respuestas de Santo Tomás sobre la eficacia de la gracia de estos sacramentos del Bautismo y de la Confirmación como la expresión de un pensamiento general sobre la eficacia de los sacramentos, concebidos en términos de incorporación a Cristo y de misión del Espíritu Santo. La configuración sacramental, dentro de la riqueza de sus significaciones, lleva a una participación multiforme de la gracia plenaria de Cristo; ésta fluye sobre el cristiano fundando en él las misiones del Espíritu y habilitándole de este modo para una actividad que salta hasta la vida eterna. Es sin duda dentro de estas perspectivas como hay que comprender el tema de la Eucaristía, centro del organismo sacramental.

El primado de la Eucaristía

Numerosas son las páginas de la *III.ª Pars* en que el Doctor Angélico afirma este primado de la Eucaristía, fin de todo el orden sacramental, y determina en qué medida la participación en la Eucaristía es un elemento esencial de la vida cristiana [151]. Mencionaremos aquí tres argumentos principales. Encontramos el primero a propósito del carácter; en un artículo sobre el que volveremos de nuevo, Sto. Tomás advierte que el culto cristiano culmina en la Eucaristía, *sacrificium Ecclesiae;* desde este punto de vista cultual, la Eucaristía recapitula todas las demás celebraciones litúrgicas; en otro contexto el Angélico advierte también que la colación de los sacramentos concluye generalmente en la celebración eucarística [152].

---

150. 3 q 72 a 7 ad 1.

151. Compárense 3 q 63 a 6; q 65 a 3; q 67 a 2; q 73 a 3; q 79 a 1 ad 1; q 80 a 11. Volveremos sobre todos estos textos.

152. Este argumento es el tercero de la serie; aquí estudiamos los dos primeros: 3 q 65 a 3.

Dentro de la perspectiva no ya del culto sino de la santificación, encontramos dos argumentos principales: el primero se refiere a la presencia real de Cristo bajo las especies eucarísticas:

> Simpliciter loquendo, sacramentum Eucharistiae est potissimum inter alia sacramenta. Quod tripliciter apparet. Primo quidem, ex eo quod in eo continetur ipse Christus substantialiter: in aliis autem sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo. Semper autem id quod est per essentiam potius est eo quod est per participationem [153].

El texto de esta respuesta nos invita a interpretar aquí el alcance de la presencia real desde un punto de vista en cierto modo dinámico; Sto. Tomás la contrapone a la virtud instrumental que hay en los demás sacramentos. En la Eucaristía Cristo está presente como fuente de la gracia: en la plenitud que posee y en la instrumentalidad de su naturaleza humana; el contacto sacramental de Cristo permite un encuentro con el principio primario de la gracia. Volveremos a encontrar poco más adelante este mismo punto de vista para exponer el efecto de la Eucaristía: Santo Tomás le vincula *primo et principaliter* a la presencia real entendida en ese sentido [154].

El segundo argumento se apoya en el orden de los sacramentos; el análisis comprueba que todos están orientados a la Eucaristía:

> Secundo hoc apparet ex ordine sacramentorum ad invicem: nam omnia alia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum sicut ad finem [155].

El fundamento de este orden parece ser, a juicio de Santo Tomás, el texto de la primera Carta a los Corintios, que él cita de buena gana: *Unus panis et unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane et de uno calice participamus* [156]. Este texto expresa en efecto el lazo objetivo de unión existente entre la unidad de los cristianos y la celebración eucarística. En un artículo aparentemente de escaso alcance, el Angélico nos muestra cómo entiende este texto y a la vez cómo sirve de fundamento al primado de la Eucaristía en el orden sacramental. Se trata del artícu-

---

153. *Ibídem.*
154. 3 q 79 a 1 c 1.º.
155. 3 q 65 a 3.
156. 1 Cor. 9, 17. Es una lástima que no tengamos un comentario de Sto. Tomás sobre este texto dentro de sus comentarios sobre San Pablo.

lo en el que Sto. Tomás se pregunta si el oficio de bautizar corresponde al sacerdote:

> Sacerdotes ad hoc consecrantur ut sacramentum Corporis Christi conficiant. Illud autem est sacramentum ecclesiasticae unitatis, secundum illud Apostoli: Unus panis... Per baptismum autem aliquis fit particeps ecclesiasticae unitatis: unde accipit ius ad mensam Domini. Et ideo sicut ad sacerdotem pertinet consecrare Eucharistiam, ad quod principaliter ordinatur sacerdotium, it ad proprium officium sacerdotis pertinet baptizare; eiusdem enim videtur operari totum et partem in toto disponere [157].

Dos puntos hay que destacar en este texto. Vemos ante todo en él una definición de la Eucaristía en su relación con la Iglesia: *sacramentum ecclesiasticae unitatis;* la continuación del texto nos indica el sentido intenso en que hay que entender esta expresión: la celebración eucarística es *operari totum.* En otros términos: si la Eucaristía significa la unidad de la Iglesia, la causa, lo cual se ajusta a la teología sacramentaria de Sto. Tomás; la unidad de la Iglesia es el fruto de la celebración eucarística, o lo que es lo mismo, la Eucaristía realiza la Iglesia en su unidad. Todas estas expresiones significan una doctrina constante en Sto. Tomás: la *res* del sacramento de la Eucaristía no es otra cosa que la unidad de la Iglesia [158].

La segunda enseñanza de este texto se refiere a la relación del Bautismo con la Eucaristía: *partem in todo disponere.* Esto es fácil de entender si recordamos la doctrina sobre la incorporación a Cristo, desarrollada en la cuestión sobre los efectos del Bautismo, de los que hemos hablado más arriba. Para Sto. Tomás el Bautismo incorpora a Cristo y por eso es fuente de la gracia santificante. Se ve, pues, poco a poco cómo el orden sacramental se organiza en torno a la idea de la unidad de la Iglesia realizada y significada por la Eucaristía: ésta realiza plenamente el Misterio del Cristo total; los demás sacramentos introducen o consolidan en Cristo a éste o aquel cristiano; la fuerza de los mismos deriva de la Eucaristía, que significa, contiene y realiza la unidad de Cristo y de los cristianos. Se comprende por qué Sto. Tomás repite con facilidad que no puede haber recepción fructuosa de los sacramentos sin el deseo al menos implícito de la Eucaristía; o también que el desear la Eucaristía es necesario para salvarse, o finalmente que, incluso cuando la Eucaristía no se recibe sacra-

157. 3 q 67 a 2.
158. Cfr. 3 q 73 a 2-5; q 74 a 1 c 4.º, etc.

mentalmente, ella es la que obra por la plenitud de su virtud en los otros sacramentos [159].

Quedaríamos plenamente satisfechos si Sto. Tomás estableciera explícitamente una relación entre esta *res* de la Eucaristía que acabamos de ver—*sacramentum ecclesiasticae unitatis*— y el efecto de gracia de este sacramento. Se vería entonces que toda la economía de la gracia se imparte a la Iglesia en función de la celebración eucarística, principio de la unidad del Cuerpo de Cristo. Entonces el círculo, por así decirlo, se habría cerrado y se habría logrado la unidad perfecta entre el orden de la gracia y de la operación sobrenatural, el orden de la unión hipostática y de los Misterios de Cristo y finalmente el orden de los sacramentos. Cabe conjeturar que ése sea el pensamiento de Santo Tomás; es difícil vincular la gracia a la Eucaristía más de lo que hace un texto como el siguiente:

> Hoc sacramentum ex seipso habet virtutem gratiam conferendi, nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti nisi ex aliquali voto ipsius, vel per seipsum sicut adulti, vel voto Ecclesiae, sicut parvuli. Unde ex efficatia virtutis ipsius est quod etiam ex voto ipsius aliquis gratiam consequatur, per quam spiritualiter vivificetur [160].

Sin embargo, hay que reconocer que el artículo de donde le tomamos, cuyo objeto es precisamente la eficacia de la Eucaristía respecto de la gracia, no expone formalmente de modo explícito ese vínculo de la *res sacramenti* eclesial y de la gracia. Para justificar la eficacia de este sacramento en orden a causar la gracia, Sto. Tomás se apoya ante todo, como hemos dicho, en la presencia real; menciona igualmente la significación de la Eucaristía respecto de la Pasión de Cristo, el tema del banquete eucarístico, fuente de vida espiritual, y finalmente el simbolismo de las especies [161]. Nada hemos encontrado que nos recuerde la vinculación entre la unidad eclesial y la gracia de cada uno, a la manera que nos había formulado el vínculo entre la incorporación a Cristo por el Bautismo y el don de la gracia santificante [162]. Tenemos derecho a lamentar esta carencia de vinculación explícita. Nos hubiera gustado hallarla: así como el Angélico ha sabido unir armónicamente en su teología del Verbo Encarnado el análisis profundo de la estructura de la unión y el tema de la capitalidad, poniendo

159. Cfr. las referencias dadas *supra*, p. 489, n. 151.
160. 3 q 79 a 1 ad 1.
161. *Ibidem, corpus.*
162. Sin embargo, en el pensamiento de Sto. Tomás esta vinculación es una realidad.

de manifiesto su distinción y su unión, así también hubiéramos querido ver aquí subrayado el vínculo entre el efecto eclesial y el efecto personal de la Eucaristía. Como hemos sugerido más arriba, tal vez haya que atribuir esta deficiencia a una valoración unilateral de la presencia real, conforme a la sensibilidad litúrgica de la época. Es seguro que Sto. Tomás considera la presencia real no sólo en su realidad sustancial, sino también en su influencia causal; habría podido poner también de manifiesto su significación dentro del conjunto de la economía cristiana.

Al intentar exponer y criticar las líneas del pensamiento del Doctor Angélico, cuya convergencia nos parece insuficiente, hemos desbordado un tanto el ámbito de la cuestión 62 y del problema del efecto de la gracia. Gracias a ello hemos podido advertir en el Doctor Angélico los elementos de una doctrina y de una sistematización más conformes a la Tradición litúrgica de la Iglesia. Antes de concluir, tenemos que volver al orden de las cuestiones y examinar el sentido del efecto «secundario» del sacramento: el carácter.

Teología del carácter

El estudio del carácter resulta extraordinariamente fructuoso para darnos cuenta de la coherencia interna del pensamiento de Santo Tomás sobre los sacramentos y de la manera de encuadrar la doctrina sacramentaria en la construcción global de la *Suma*. Lo comprobaremos mejor examinando ante todo cómo establece el Angélico en las *Sentencias* la naturaleza del carácter [163].

Santo Tomás en ningún momento de su enseñanza ha puesto en tela de juicio la existencia del carácter; éste había ido entrando progresivamente en el campo de la reflexión teológica y había adquirido ya carta de ciudadanía cuando Sto. Tomás comenzaba su carrera; se reconocía su distinción respeto de la gracia. Desde luego, la reflexión constructiva de Sto. Tomás, desde el comienzo de su estudio, no tanto atiende a la existencia cuanto a la naturaleza del carácter. Las *Sentencias* nos manifiestan en el Angélico un estado de pensamiento más influenciado por las investigaciones de la Escuela, más inmediatamente preocupado por las distinciones racionales; el problema que se quiere resolver es el siguiente: ¿en qué categoría aristotélica hay que enmarcar el carácter? Sto. Tomás excluye la relación y pasa revista a las diversas

163. IV, d. 4, 1, 1. Sobre la historia del carácter cfr. J. GALOT, *La nature du caractère sacramentel* (París 1958). Hay que advertir que el autor no ha comparado la construcción de las cuestiones de las *Sentencias* y de la *Suma*. En este sentido nuestro análisis completa los suyos.

especies de cualidad; nos ofrece una elaboración crítica de las diversas soluciones anteriormente adoptadas y ninguna le parece satisfactoria: el carácter no puede reducirse ni a la figura, ni a la pasión, ni a ningún tipo de hábito. Le queda, bien una especie de cualidad desconocida hasta entonces, *fuga quaedam!*, que también excluye, bien otra especie: la potencia: Sto. Tomás se queda con esta última calificación del carácter y hay que destacar la amplitud argumental de su demostración; en primer lugar interviene una de las grandes constantes metafísicas del pensamiento del Doctor Angélico: el perfeccionamiento último del ser mediante la operación. El carácter debe responder a la necesidad de acción que debe normalmente existir en el ser cristiano regenerado:

> Sicut cuiuslibet existentis in aliqua natura sunt aliquae operationes propriae, ita etiam in spirituali vita regenerati, ut Dionysius dicit in 2 Cael. Hier. Ubicumque autem sunt propriae operationes, oportet quod sint principia propria illarum operationum. Unde sicut in aliis rebus sunt potentiae naturales ad proprias operationes, ita etiam renati ad vitam spiritualem habent quasdam potentias, secundum quas possunt illa opera.

Santo Tomás no recurre a la segunda especie de cualidad por el hecho de que todas las demás hayan sido excluidas: lo que le permite encuadrar el carácter en la categoría de potencia es el estudio de la actividad específicamente cristiana, litúrgica, interpretada en el plano del ser y del obrar. Por lo demás, esto se aviene perfectamente con la noción de sacramento que se da por buena en las *Sentencias* y que destaca, como ya hemos dicho, el aspecto causal; además se esboza aquí un paralelismo entre la eficacia sacramental y la actividad del carácter:

> Sicut sacramenta causant gratiam instrumentaliter, ita recipientes characterem operantur divina per ministerium. Minister autem est sicut instrumentum eius cui ministrat... Et ideo tam virtus sacramenti quam minister qui est character est instrumentalis.

Desembocamos, pues, en una noción precisa del carácter como potencia instrumental en las acciones litúrgicas; el P. Galot ha demostrado cumplidamente que Sto. Tomás ha fijado esta doctrina pensando en el carácter del Orden [164].

Queda, sin embargo, una dificultad: el tema revelado y tradicional del carácter está más bien en el orden del signo que en el

164. *O. c.*, 174, 179-181.

de la potencia. Sto. Tomás, en el artículo que estudiamos, no suscita esta dificultad de manera tan cruda. Pero es una dificultad latente siempre que menciona el carácter citando la Escritura o las definiciones del Pseudo-Dionisio, del Damasceno o de la Escuela. Creemos que a eso se debe, después de haber hecho las puntualizaciones que acabamos de exponer, que el Doctor Angélico interprete de la potencia instrumental un texto del Pseudo-Dionisio que quizá no hable de ella directamente, pero que le permite vincular entre sí potencia y signo [165]. Finalmente concluye:

> Hoc signum nihil aliud est quam quaedam potentia qua potest in actiones hierarchicas, quae sunt ministrationes et receptiones sacramentorum, et aliorum quae ad fideles pertinent.

Vemos, pues, bien claramente las líneas generales de la demostración: se eliminan las categorías aristotélicas que no convienen; se valora la categoría de potencia en función del tema de la operación propia del cristiano; se subraya el carácter instrumental de esta potencia, puesto que depende del orden sacramental; finalmente, mediante una exégesis del Pseudo-Dionisio, se une la potencia al tema clásico del signo.

Situación del carácter según la Suma

Dos puntos principalmente llaman la atención del lector cuando pasa sin interrupción de las *Sentencias* a la *Suma:* por una parte el tema de la actividad cultual tiene una base inmensamente más sólida; por otra, el tema del carácter-signo gana cierto terreno.

Santo Tomás comienza su estudio sobre el carácter recordando la distinción fundamental, en los sacramentos, entre la santificación y el culto y sitúa explícitamente su investigación acerca del carácter en la perspectiva del culto. Ya sabemos todo lo que supone esta mención del culto: es todo el aspecto activo del sacramentalismo, mediante el cual en la era cristiana se identifica la liturgia instituida por Dios con el ejercicio de la virtud de la religión en su expresión externa. Tenemos, pues, aquí el principio de una vinculación estrechísima entre la vida moral del hombre y su vida cristiana: Sto. Tomás abre un camino de investigación muy fructuosa; poco a poco iremos viendo toda su riqueza.

---

165. *Divina beatitudo in sui participationem recipit, sicut sacerdos baptizandum, et proprio lumine quasi quodam signo tradit, perficiens eum divinum et communicantem divinorum.* Es el vínculo entre *signum* y *communicans divinorum* lo que Sto. Tomás quiere explicar recurriendo a la potencia

En segundo lugar el tema del carácter-signo cobra todo su valor real; nos damos cuenta de ello fácilmente comparando los dos primeros artículos de la cuestión 63 con el artículo de las *Sentencias* que acabamos de examinar. Efectivamente, el primer artículo se queda exclusivamente en el campo del signo y considera el carácter como una señal cultual; hasta el segundo artículo no se define el carácter como potencia espiritual: el paso del signo a la potencia tiene lugar recurriendo al texto del Pseudo-Dionisio que le sirvió en las *Sentencias* para conjugar potencia y signo. Este giro en la presentación no afecta a lo sustancial de la doctrina, pero exige una explicación.

Un paralelismo bastante amplio entre el estudio de los sacramentos y el del carácter nos permitirá sin duda comprender el alcance de la actitud de Sto. Tomás en la *Suma*. Como hemos visto, el sacramento se definía primeramente en el orden del signo, luego se puntualizaba la eficiencia instrumental del sacramento cristiano; ambos datos, signo y causa, se ponían en relación con Cristo: en cuanto signo, el sacramento expresa la Pasión de Cristo; en cuanto causa, toda su virtud instrumental fluye de la de Cristo. Nos parece bastante fácil aplicar esta perspectiva a los tres primeros artículos de la cuestión 63: el primero define el carácter en cuanto signo; el segundo pasa al plano de la potencia instrumental; el tercero establece la relación del carácter con Cristo, tanto en el plano del signo como en el de la causa. Si se tiene en cuenta que el estudio del sacramento en general procedía sobre todo según el punto de vista de la santificación y que el estudio del carácter procede sobre todo desde el punto de vista del culto, tendremos una razón más para comprender este paralelismo: en su actividad cultual, considerada en sí misma, como en su santificación, el cristiano está en continuidad con Cristo en el doble plano del signo y de la eficiencia.

Para explicar este modo de ver, el Angélico recurre a una comparación utilizada en las *Sentencias* y que toma del *Contra Parmenianum* de San Agustín [166]: compara el carácter sacramental con las insignias militares. Esta comparación tiene un doble interés: por una parte el *character militaris* guarda relación directa con el ejercicio real del combate; como dice San Agustín, el que las lleva y no combate puede ser considerado como desertor [167]; se trata, pues, de una insignia, pero que implique actividad de

166. L. II, cap. 13, *P.L.* 43, 69-73. Seguramente Sto. Tomás ha leído el capítulo entero, ya que cita aquí y allá muchos pasajes diferentes del mismo.

167. Cfr. col. 71. Sto. Tomás cita la segunda mitad del texto en el artículo 1.

modo inmediato. Ya se ve cómo, al aplicar esto al carácter sacramental, tenemos el paso del signo a la potencia. Por otra parte el carácter del soldado indica el cuerpo al que pertenece y el jefe bajo el que combate: la analogía entra aquí en juego en el sentido de una configuración con Cristo realizada por el carácter sacramental. Sto. Tomás la desarrolla en el artículo 3 [168].

Con estas indicaciones ya podemos abordar el artículo 3, que es central en la doctrina sobre el carácter: *utrum character sacramentalis sit character Christi;* toda la cuestión consiste realmente en ver cómo se vinculan signo y potencia cultuales a la plenitud de Jesucristo. Prescindamos aquí de lo que dice Sto. Tomás en este artículo sobre el *signaculum gratiae,* para examinar tan sólo la doctrina sobre el carácter. La originalidad fundamental de la *Suma* consiste en haber puesto el carácter cristiano en dependencia del sacerdocio de Cristo y haber precisado así con exactitud su situación dentro del organismo espiritual y su contenido eclesial. Ya hemos visto cómo enmarcaba Sto. Tomás el sacerdocio de Cristo dentro de su estudio sobre la Encarnación; mediante el sacerdocio de Cristo se expresa un aspecto fundamental de la religión del Verbo Encarnado respecto de su Padre; el fundamento del sacerdocio es la unión hipostática, por la cual Cristo es constituido Gran Sacerdote y puede ofrecer al Padre el culto de la Nueva Alianza en su Cuerpo y en su Sangre [169]. Desde este punto de vista el culto tributado por Cristo al Padre compendia en sí todo culto y todo sacrificio: el movimiento ascendente de ofrenda del hombre a Dios del que se sirve Sto. Tomás para definir tanto el culto en general como el sacerdocio de Cristo, culmina en el sacrificio de la Cruz. Dentro de estas perspectivas se comprende que Sto. Tomás ponga todo el culto sacramental en conexión con el sacerdocio de Cristo y vea en el carácter sacramental una señal que configura al cristiano con Cristo Sacerdote a la vez que un poder instrumental derivado que permite al cristiano participar en la religión de la Nueva Alianza; la fórmula es sintética:

> Manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum characteres sacramentales, qui nihil aliud sunt quam quae-

---

168. *Corp.,* ad 2-3. A lo largo de la *Suma* encontramos muchas veces esta idea de configuración con Cristo, sin mención explícita de una eficiencia instrumental. Por ejemplo: 3 q 68 a 1 ad 3; q 69 a 9; q 30 a 4, etcétera.

169. Cfr. *supra,* cap. V, § 6, pp. 418-420.

dam participationes sacerdotii Christi, ab ipso Christo derivatae [170].

Al intentar resumir esta doctrina, la vemos de la manera siguiente: después de considerar los sacramentos en su aspecto de santificación, el Angélico los considera en su aspecto cultual. En esta perspectiva los sacramentos aparecen como actos religiosos que suben del hombre a Dios. En el centro de este culto se encuentra Cristo en su función sacerdotal, fundada en la unión hipostática y expresada en un sacrificio que recapitula todo el culto de la humanidad a Dios. Los sacramentos que derivan de Cristo e injertan en Cristo tienen un efecto misterioso, en este dominio del culto: el carácter. De acuerdo con la estructura de las realidades sacramentales, el carácter es ante todo un signo que configura al cristiano a semejanza de Cristo sacerdote y le habilita de este modo para participar en el sacrificio de Cristo o, de una manera más general, en toda la liturgia de la religión cristiana. Pero hay más: el carácter, además de signo, marca, es también potencia; es verdaderamente, como una derivación del sacerdocio de Cristo y a título de instrumento de ese sacerdocio, un principio de acción litúrgica que permite al cristiano tomar parte activa en el culto ya plenamente realizado por Cristo. Hecho partícipe de la eficacia de los Misterios de Cristo y santificado por ellos, el cristiano puede mediante el carácter entrar activamente como ministro en la celebración del culto de la Nueva Alianza.

A nuestro juicio, late aquí una visión extraordinariamente profunda que supone todo lo que hemos llamado el personalismo moral de Sto. Tomás; en el orden de la actividad humana todas las estructuras están organizadas con vistas al acto plenamente voluntario, mediante el cual el hombre se asimila personalmente la bienaventuranza que, sin embargo, se le da de manera gratuita. De esta suerte en el orden de la recapitulación por Cristo, la inserción en el Cuerpo total de Cristo no es una negación de la actividad de cada hombre; por el contrario, mediante el carácter cada uno puede asimilar en forma activa el culto único tributado al Padre por Cristo. Ciertamente, no se puede hablar aquí de una actividad rigurosamente personal, ya que todo se realiza en Cristo, pero todo hombre recibe un ministerio real en el ejercicio sacramental de este único sacerdocio.

Así se comprende por qué Sto. Tomás ha creído necesario determinar bien el sujeto del carácter: no es la esencia del alma sino una potencia; se trata de una configuración ordenada a la

170. 3 q 63 a 3.

acción; más concretamente: esta potencia es el entendimiento, porque el ejercicio del culto cristiano equivale a una profesión de fe y ésta depende del conocimiento [171]. Desde el punto de vista del cristiano, el carácter aparece entonces como una consagración de fe; el contacto espiritual con los Misterios de Cristo, que, según numerosos textos de la *Suma*, tiene lugar mediante la fe y los sacramentos, puede describirse así: el acto de fe realiza la adhesión del hombre a los misterios de Cristo, sobre la base del testimonio de la Verdad primera interiormente percibido; el acto sacramental, realizado a semejanza de los Misterios de Cristo, consagra definitivamente esta fe primera, señalando a la inteligencia humana a semejanza del Verbo Encarnado en su oficio sacerdotal y habilitándola por ese mismo hecho para el culto cristiano. Por otra parte, el acto sacramental derrama en el alma del cristiano la gracia del Espíritu Santo que permite la actividad meritoria. Si mediante una aproximación—que aquí no hace Santo Tomás—unimos los campos, gracia y carácter, veremos cómo se reduce a unidad todo el ámbito del culto cristiano y el de la vida santificada; el cristiano, al ofrecer, gracias a su carácter, el sacrificio de Cristo en la acción litúrgica y recibir a través de ella la gracia, ve cómo se prolonga su ofrenda litúrgica, cómo se concreta y se desarrolla en santidad personal, derivada de Cristo y referida a su único sacrificio [172].

Conclusión

Creemos que lo que acabamos de ver basta para poder emitir un juicio general sobre la teología de los Misterios de salvación según el Doctor Angélico. Sobre el punto concreto de la economía de los sacramentos cristianos nuestra apreciación debe ser matizada: la presentación general de los sacramentos cristianos en su estructura de signo eficaz nos parece armonizar plenamente con el resto de la doctrina de Sto. Tomás; a este propósito la conexión que hemos propuesto entre la Bondad divina, la Idea di-

171. 3 q 63 a 4 c; ad 3.

172. Estas panorámicas hubieran podido tener una base textual más sólida si el Angélico hubiera vuelto sobre la cuestión del carácter bautismal. Es extraño comprobar que la cuestión 69, consagrada a los efectos del bautismo no tenga ningún artículo expresamente dedicado al carácter bautismal. Cabe ciertamente utilizar los textos que subrayan la vinculación del bautismo a la Eucaristía, así como otros que sugieren la relación existente entre el carácter y la gracia en el bautizado. Todo ello no basta para llenar el vacío de una teología completa del carácter bautismal, que habría servido de fundamento para una teología del sacerdocio de los fieles.

vina, la estructura del Verbo Encarnado y la de los sacramentos, nos parece de la mayor importancia. Es la formulación, con los conceptos y las palabras de Sto. Tomás, de una teología de la Palabra de Dios en su triple actividad de creación, revelación y santificación. Hay que acercarla a la teología de las misiones divinas para darse cuenta de los lazos que la unen a la teología trinitaria. No parece que Sto. Tomás haya intentado personalmente establecer las conexiones y reunir bajo una visión de conjunto esos vínculos teológicos que, sin embargo, son manifiestos en el texto [173]; podemos, no obstante, hacerlo sin dificultad y es extraordinariamente fructuoso comprobar que la elaboración técnica de los diversos planos de la creación y de la salvación no hace en fin de cuentas sino seguir las líneas de la Revelación misma. La teología de la actividad litúrgica se incorpora armónicamente en este conjunto, gracias a la noción de carácter como signo y potencia instrumental; la fe, mediante la cual el hombre entra en contacto con la Palabra, en los diversos niveles de expresión de ésta, está consagrada al culto mediante el don del carácter; de este modo logra cada cristiano una inserción, a la vez personal y ministerial, en el sacerdocio y el sacrificio de Cristo.

Es al elaborar detalladamente la causalidad sacramental cuando Sto. Tomás expone puntos de vista que nos han dejado insatisfechos. Tal vez sea presuntuoso intentar en este punto reconstruir el edificio del Doctor Angélico; pero esta reconstrucción nos parece necesaria para poder sacar partido de los mismos elementos que Sto. Tomás maneja. Ya que reconoce a la Eucaristía un valor primordial en el orden sacramental, debería haber elaborado por relación a ella la causalidad de los sacramentos; en el centro de la construcción habrían aparecido de este modo como efectos de los sacramentos la constitución de la Iglesia mediante la inserción en el Cuerpo de Cristo y la santificación mediante la participación de la gracia capital de Cristo. Partiendo de ahí se habría podido estudiar el papel de los sacramentos propiamente dichos en la economía de esta incorporación y de esta santificación, añadiendo a modo de complemento el análisis de los efectos

173. Desde el comienzo de esta obra nos venimos esforzando en valorar precisamente el ritmo con que proceden las secciones de la *Suma* sobre las cuales no ha manifestado expresamente su pensamiento Sto. Tomás. En lo que atañe a la teología sacramentaria, el trabajo de reconstrucción, del pasar de lo implícito a lo explícito, es mayor; finalmente, es difícil saber cuál es la idea de conjunto que se formaba Sto. Tomás del sistema sacramental. Tenemos la impresión de una menor coherencia que en las secciones precedentes entre todos los datos revelados que entran en juego.

especiales de regeneración que puedan tener. Después, en tercer plano, todas las realidades cultuales que no tienen propiamente hablando rango de sacramento, pero cuyo ser e inteligibilidad se comprenden mejor en relación con la Eucaristía. De este modo Santo Tomás habría dado en el punto de partida una perspectiva global, respetando la propiedad de los niveles analógicos y valorando, en una visión de conjunto, los datos dispersos a lo largo del estudio de los diversos sacramentos. Al fin y al cabo, tal modo de presentar las cosas no habría sido sino la concentración y la síntesis de una doctrina ampliamente profesada por Sto. Tomás en cuanto a sus diversos elementos.

Prescindiendo de esta salvedad, si echamos ahora una mirada de conjunto a la teología de los Misterios de la salvación, que da comienzo en la cuestión 27, resaltan las grandes líneas del método y de la exposición en su bella continuidad. La primera impresión que produce es la de un constante respeto a la *economía de la salvación* en su desenvolvimiento temporal y revelado. Expresaríamos este respeto con los tres términos siguientes: hecho, significación, causalidad. En primer lugar los hechos, tales como nos los ofrece el Evangelio o la vida de la Iglesia. Pero Sto. Tomás no los considera como puros acontecimientos, lo cual no pondría de manifiesto inteligibilidad alguna: estos hechos son estudiados en su significado, este significado es múltiple y Sto. Tomás no intenta reducir a unidad esa multiplicidad para hacer un sistema; a este respecto, estas cuestiones de la *III.ª Pars* parecen tratadas con mayor flexibilidad que las cuestiones relativas a la estructura del Verbo Encarnado. Sin embargo, el análisis de los significados esclarece una economía cuyo centro es Cristo: antes de El la anuncian las figuras del Antiguo Testamento, y muchos episodios de la vida de Cristo, a juicio de Sto. Tomás, son la aprobación y el cumplimiento del Antiguo Testamento. Cristo está en el centro de la economía y los Misterios de su vida y de su muerte centran toda la realidad de la salvación. La economía prosigue, sin embargo, después de Cristo; en el plano del conocimiento está caracterizada por la Revelación de Cristo. Escritura y significaciones sacramentales. Además es aquí donde hay que hacer intervenir el tercer elemento, característico del Nuevo Testamento: la causalidad. Esta es la señal inmediata de la presencia divina en los Misterios de Cristo. No solamente significa la vida de Cristo el designio salvífico de Dios, sino que le realiza, especialmente en las diversas etapas del Misterio pascual; esta eficiencia de los Misterios de Cristo, expresión renovada de la potencia del Verbo Encarnado, se extiende a los sacramentos de la vida cristiana,

verdaderos instrumentos, en su jerarquía analógica, de la santificación de los hombres y fuente de su acción, tanto en el plano de la actividad meritoria como en el del culto ministerial.

Esta breve síntesis de la doctrina de Sto. Tomás sobre los Misterios de la salvación debería prolongarse naturalmente en una introducción a las últimas cuestiones de la *Suma* consagradas a los novísimos. Es sabido que no las escribió Sto. Tomás y se adivina cuánto se echan de menos. Todos los caminos de investigación abiertos desde el comienzo de la *Suma* habrían hallado en la teología de los novísimos su coronamiento final; constituyen un centro de convergencia que habría podido abrazar todos los temas dispersos. Lo que hemos visto a lo largo de esta obra nos impide desgraciadamente reconstruir lo que hubiera sido este estudio de los novísimos; efectivamente, hemos tenido ocasión de advertir en cada etapa de la *Suma* la preocupación de Sto. Tomás por documentarse y su fidelidad al dato revelado, que las construcciones anteriores o los argumentos racionales tan sólo pretenden aclarar o estructurar. Al no saber en qué fuentes se habría apoyado el Angélico, no podríamos saber cómo habría presentado esta última sección. Podemos tan sólo conjeturar que habría examinado sucesivamente las realidades escatológicas como la realización perfecta de la Bondad divina; como la segunda Creación, en la que se ordenan todos los elementos de la Creación primera, y especialmente el hombre al término de su periplo; como la culminación del Misterio de Cristo, tanto en el plano de la mediación que se consuma en el don de la vida eterna, como en el plano de la economía, cuyas significaciones y causalidades están ordenadas a la resurrección general. Y de este modo, según un texto de San Pablo, cuyo comentario tomista hemos dado más arriba, Dios sería todo en todas las cosas.

CONCLUSION

LAS GRANDES LINEAS DE LA SUMA TEOLOGICA

A lo largo de esta obra hemos procurado exponer, siguiendo el orden mismo de los textos, los grandes complejos teológicos que integran la *Suma* de Sto. Tomás; hemos intentado poner de relieve la estructura de los mismos, los principios de su organización, las categorías y el método que explican su figura concreta. Hemos querido hacer una investigación bastante amplia, que atendiera no a los detalles concretos de la doctrina, sino al engranaje de las estructuras y al proceso del pensamiento; sin embargo, nos hemos visto obligados a respetar los datos concretos y la facilidad de adaptación de que hace gala el Doctor Angélico en cada etapa de su investigación. A estas alturas es conveniente hacer un ensayo de síntesis. El plan nos le dictan los análisis que han precedido: después de recordar algunos principios fundamentales sobre la noción de teología en Sto. Tomás, intentaremos reconstruir el proceso general de la *Suma* considerada en su totalidad y esbozar las características globales de la obra; de ese modo podremos deducir algunas categorías fundamentales que, a nuestro juicio, corren a lo largo de toda la *Suma;* quizá nos hagan ver lo esencial de la mentalidad teológica del Angélico en la madurez que alcanza al fin de su carrera; por último resumiremos brevemente algunos procedimientos metódicos que son también constantes en toda la obra.

No sin cierto temor emprendemos lo que pudiéramos llamar el Discurso del Método en la *Suma teológica,* bien que a eso se reduzcan todas nuestras investigaciones. Los análisis que hemos hecho han puesto sin duda suficientemente de manifiesto la preocupación por ser fieles al objeto que caracteriza al espíritu de Santo Tomás; el dato cristiano es demasiado complejo y a veces demasiado imprevisto para poder reducirle a un esquema simple.

En este sentido la *Suma teológica* es una obra difícil; se asemeja a esas grandes iglesias de la edad media, cuya perfección arquitectónica se ve a primera vista, pero que descubren a un observador atento tal riqueza de inventiva y de adaptación en el conjunto y en los detalles que resulta difícil concretar en una simple fórmula la idea del constructor. Somos conscientes de esa dificultad; ofrecemos aquí un ensayo de interpretación, determinada sin duda por nuestras precedentes investigaciones, pero que viene a sumarse a otros ensayos de este género y tan sólo aspira a contribuir a acrecentar la luz que ya se ha hecho sobre la *Suma*.

§ 1

Situación de la teología

El mismo Sto. Tomás ha expresado en la primera cuestión de la *Suma* su pensamiento sobre la naturaleza de la teología y sobre los grandes principios metodológicos que utiliza. Se ha estudiado mucho esta cuestión; bástenos aquí estudiar brevemente algunos datos, que nos servirán para poder reconstruir luego con mayor exactitud el proceso general de la *Suma* y su unidad arquitectónica.

> Homo ordinatur ad Deum sicut ad quemdam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isaiae 44, 4: Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te. Finem autem oportet esse praecognitum hominibus qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt (1 q 1 a 1).

Ya al principio de la *Suma teológica,* el Doctor Angélico pone la Revelación y la ciencia teológica que de ella deriva en relación con la salvación del hombre. Ahora bien, ésta consiste en un supremo conocimiento de Dios, que desborda todas las previsiones y posibilidades de la razón humana. Partiendo de esto, es posible caracterizar la Revelación y la doctrina sagrada: se trata de cierto medio proporcionado por Dios mismo en orden a orientar al hombre en su marcha personal hacia la salvación, que es el conocimiento perfecto. A la luz de este principio se nos descubre la verdadera naturaleza del conocimiento teológico: es la *praecognitio finis,* conocimiento anticipado de Dios y está inmediatamente afectado por una nota práctica: en cuanto manifiesta el fin, que es Dios, se trata de contemplación; pero indica también cuál es

la actitud espiritual en afinidad con Dios y adaptada a la marcha hacia Dios y, en este sentido, orienta a la acción. Sto. Tomás puntualiza su pensamiento un poco más adelante, cuando se pregunta en el artículo 4 si la doctrina sagrada es ciencia especulativa o práctica, contemplación de Dios o análisis moral. El Angélico rechaza el dilema: por el hecho de que recibe su unidad de la Revelación, la teología trasciende la distinción entre lo especulativo y lo práctico: ve íntegramente el objeto a la luz de Dios que se le revela. Ahora bien, y esto es importantísimo, la ciencia de Dios en sí misma está por encima de estas categorías: en el mismo acto en que se conoce a sí mismo conoce su obra. Se ve perfectamente cómo se encadenan las ideas: la doctrina sagrada nos ordena a la salvación al comunicarnos la Revelación de esa salvación, es decir, un conocimiento anticipado de Dios; no es otra cosa que una participación del conocimiento que Dios mismo tiene de sí mismo y de su obra; es como si se nos concediera un modo divino de entender, cuyo objeto son Dios y su obra y gracias al cual podemos dirigirnos hacia Dios.

De esta doctrina podemos deducir cierta visión del orden del conocimiento teológico y de las leyes generales que regulan el desarrollo de la doctrina sagrada. La jerarquía del conocimiento teológico es la misma de la ciencia de Dios; nos lo dice el prólogo ya muchas veces citado de la cuestión 2: *ipse Deus; ut principium et finis*. Ambos aspectos son prácticamente inseparables, pero hay que mantener el orden de los mismos: Dios en sí mismo, es decir, en su esencia y en sus Personas; Dios principio y fin, es decir, origen y término de lo creado en su naturaleza y en su economía—y de manera especial, de las criaturas espirituales ordenadas a la posesión personal de Dios—. La teología es ante todo contemplación, porque es conocimiento de Dios y de todas las cosas en Dios; es también ciencia práctica, porque ordena un proceso hacia Dios; no es posible separar totalmente estos dos puntos de vista.

De ahí fluyen las leyes del conocimiento teológico. Ante todo es un conocimiento que depende enteramente de la Revelación. Santo Tomás no cesa de repetir en esta cuestión 1.ª que la unidad de la teología proviene precisamente de la unidad de la Revelación de la que fluye; desde el punto de vista del método, se deduce que la misma Revelación ha de suministrar el marco y la problemática de la reflexión teológica, si ésta quiere seguir siendo la norma de salvación y el conocimiento anticipado de Dios que constituyen su definición. En segundo lugar, la exposición de la teología debe hacerse respetando el orden del conocimiento mis-

mo de Dios, es decir, en todo objeto de conocimiento la teología debe considerar a Dios, primero en sí mismo, luego como principio y fin. Esta segunda ley, que hemos visto aplicada frecuentemente por Sto. Tomás, debe ser subrayada, porque es verdaderamente característica del conocimiento teológico; es vana ilusión intentar llegar al conocimiento de Dios en sí mismo si no se tiene en cuenta a Dios creador; nosotros conocemos la esencia de Dios partiendo de nuestra condición de criaturas, y la Trinidad de Personas partiendo de la historia de la salvación. Pero, a la inversa, no es posible un verdadero conocimiento de los seres en su naturaleza y en su historia, si no lo ponemos en conexión con la contemplación de la soberana trascendencia de Dios. Intentaremos ver cómo la *Suma* respeta este proceso jerárquico del conocimiento teológico.

No hace falta prolongar este breve resumen, que hemos hecho para poder formular nuestras conclusiones propiamente dichas. Antes de exponerlas, cabe, sin embargo, observar lo siguiente: cuando examinamos en la Tradición cristiana las diversas nociones de conocimiento religioso, nos encontramos con algunos elementos constantes, ensamblados más o menos diversamente, según el genio de sus autores, las necesidades de los tiempos o las exigencias de la defensa de la fe. Estos elementos son los siguientes: conocimiento de Dios y del Misterio por El revelado, fundamentado en la Sda. Escritura y ordenado a la salvación escatológica, fuente de adquisición de una sabiduría espiritual en este mundo, que implica una actividad reflexiva con vistas a la inteligencia del Misterio y la defensa de la verdad y que se desarrolla dentro de la comunidad eclesial. Es posible que se den también otras características; en todo caso éstas son las principales. Creemos que, en el aspecto técnico, la noción de teología en Sto. Tomás encierra perfectamente esos mismos elementos y los une dentro de un gran equilibrio. Ya va siendo hora de recapitular a la luz de los mismos el proceso de la *Suma*.

§ 2

El proceso de la Suma teológica

Por última vez vamos a reproducir aquí el texto del prólogo a la segunda cuestión de la *I.ª Pars*, al que añadiremos un breve comentario, a fin de esbozar una primera visión de conjunto:

> Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, non solum secundum quod in se est, sed

etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo de motu creaturae rationalis in Deum; tertio de Christo qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.

Teniendo en cuenta los análisis que hemos hecho en este estudio, interpretamos este texto de la manera siguiente:

1. El *de Deo,* objeto de la *I.ª Pars,* comprende el estudio de Dios bajo todos los aspectos: en sí mismo, esencia y Personas, y como principio y fin de las criaturas. Aun cuando Sto. Tomás distinga estas diversas consideraciones sobre Dios, no las separa, ya que se complementan unas a otras. La ordenación de este estudio requiere utilizar armónicamente todas las causalidades divinas, a base de múltiples analogías unificadas en la contemplación de la Bondad de Dios.

2. El *de motu rationalis creaturae in Deum,* objeto de la *II.ª Pars,* no se limita a ser un estudio de Dios en cuanto fin de las criaturas: en lo fundamental ya lo ha hecho en el *de Deo.* Es un estudio de la actividad espiritual del hombre en su estructura dinámica a Imagen de Dios, en su condicionamiento natural e histórico, en su finalidad hacia Dios.

3. El *de Christo,* objeto de la *III.ª Pars,* se enmarca en la prolongación del estudio sobre la actividad libre del hombre. Realmente, además, hay que romper este marco un poco estrecho y, desde los primeros artículos de esta parte, se advierte una como recapitulación de todo lo creado, en sus estructuras y en su historia, y finalmente en su valor de conocimiento de Dios.

Proceso de la I.ª Pars

Una lectura somera del plan que anuncia la *I.ª Pars* en el prólogo a la cuestión 2 puede extrañar un tanto: indica tres partes, una tras otra, sin que nada indique la trascendencia de una sobre otra:

> Consideratio autem de Deo tripartita erit. Primo namque considerabimus ea quae ad essentiam divinam pertinent; secundo ea quae pertinet ad distinctionem Personarum; tertio ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso.

De hecho estos tres grandes capítulos de estudio corresponden a otros tres grandes datos revelados acerca de Dios; los pone en el mismo plano porque, según las explicaciones de la cuestión 1.ª, es la Revelación la que da unidad al conocimiento teoló-

gico. La Revelación mosaica, en el Sinaí, determina un estudio de Dios en su esencia; la Revelación evangélica determina un estudio de Dios en su Trinidad; y cabe decir que toda la Revelación judeocristiana determina un estudio de Dios creador: de hecho solamente la Biblia nos manifiesta el poder libre y absoluto de Dios, determinando una economía de naturaleza y de historia orientada a la bienaventuranza de las criaturas espirituales. Por tanto, seguir en ese orden estas tres grandes verdades reveladas equivale a hacer una reflexión verdaderamente teológica.

Para encarrilar este estudio, Sto. Tomás utiliza constantemente la luz fundamental que emana de otros dos aspectos de la Verdad revelada: Dios es Amor; veremos a Dios tal cual es y en eso consistirá la vida eterna. Sto. Tomás estudia el tema del Amor de Dios con precisión y en forma técnica, tanto a propósito de la esencia divina, como a propósito de la Persona del Espíritu Santo. Pero aludamos aquí al tema de la Bondad divina, que Santo Tomás toma del neoplatonismo cristiano, bien que le transforme radicalmente. La contemplación del dinamismo fundamental que existe en la intimidad de Dios, en virtud de su perfección y simplemente de su ser, es algo constante en el espíritu de Sto. Tomás; ahí ve el Angélico el fundamento de toda la actividad de Dios, en cualquier plano en que se realice: naturaleza, sobrenatural, historia, Cristo, todo en una palabra, tiene su fuente en el seno de la Bondad de Dios. En lo que atañe a la reflexión teológica, la Bondad de Dios es también la fuente de nuestro conocimiento por el hecho de que todas las criaturas nacen de la Bondad de Dios, y dígase otro tanto de la Revelación, es posible una reflexión analógica en torno a Dios. La Bondad de Dios es el fundamento de la participación y la participación hace posible un conocimiento propio de Dios. Creemos firmemente que aquí está una de las claves de toda la *Suma;* por eso volveremos sobre este asunto en el parágrafo siguiente, destacando la riqueza de la interpretación de la Bondad de Dios mediante la puesta en juego de las tres causalidades espirituales conjugadas.

La segunda verdad revelada que valora con vistas al estudio de Dios es la visión beatífica de las criaturas espirituales, es decir, la comunicación suprema y sustancial de Dios a la inteligencia de las criaturas. Sto. Tomás encuentra ahí, en el plano de la Revelación, el sentido que para Dios tiene la espiritualidad de las criaturas. De ahí saca en primer lugar un pequeño tratado teológico del conocimiento de Dios, unificado a la luz del conocimiento supremo; ahí encuentra como consecuencia el fundamento último para un estudio analógico del ser de Dios; la inteligencia creada,

llamada a la visión de Dios, está ya en armonía con la Revelación de Dios; apoyándose en las palabras del Exodo, puede elaborar un análisis de la psicología divina cuya significación sea analógicamente verdadera; luego, sobre la base de la Revelación de Cristo, puede emprender un estudio de la vida trinitaria, que tenga un valor propio. A la luz conjugada del llamamiento del hombre a la visión beatífica y del análisis de las estructuras del espíritu, se puede por tanto llegar a un conocimiento de Dios, en su esencia y en sus Personas, que guarde realmente proporción con el conocimiento beatífico y el conocimiento que Dios tiene de sí mismo. Vemos que de este modo se perfilan tres esferas de conocimiento teológico: el de Dios en sí mismo; el de los santos; el de la doctrina sagrada: tres realizaciones analógicas entre sí de la Sabiduría infinita. La visión beatífica es ciertamente la segunda clave de la *I.ª Pars,* y, como lo volveremos a decir, de la *Suma* entera.

¿A qué resultados concretos lleva al teólogo este modo de reflexionar sobre Dios? En lo que se refiere al Ser de Dios, permite examinar de manera ordenada los atributos fundamentales de la esencia divina, en su simplicidad y su perfección; logra la trascendencia de Dios respecto de todo el orden del movimiento y de la materia, afirmando al propio tiempo su inmanencia, lo cual nos proporciona el primer jalón para comprender las relaciones entre la eternidad y el tiempo. De una manera más precisa aún, esta problemática conduce a una elaboración analógica detallada de la espiritualidad de Dios, que valora la inteligencia, la voluntad y la libertad divinas, de donde se deduce la trascendencia del gobierno divino. Al término de esta primera etapa el teólogo puede reunir en una visión perfectamente ordenada estas dos verdades: Dios es; Dios es Espíritu. La Revelación de las Personas divinas, interpretada a la misma luz, con precisión, pero a la vez matizada: vuelve a aparecer el tema psicológico, pero cuidadosamente aplicado a las nociones reveladas, completado e ilustrado por las apropiaciones; simultáneamente, la teoría de las misiones manifiesta la realidad de vínculos existentes entre las Personas. Cuando se sigue con cierta fidelidad esta teología trinitaria de Sto. Tomás, se da uno cuenta de su belleza, de sus limitaciones y de un secreto fervor que la anima. La belleza resulta de la exactitud con que aplica la analogía del análisis del espíritu: estamos ante una nueva transposición de la psicología de las criaturas, siempre condicionada por la economía del Misterio; los límites son los mismos de nuestro espíritu, obligado a servirse de un único instrumento analógico, del que aprovecha todas las virtualidades, pero que sólo

puede servir de introducción al Misterio. Descubrimos el fervor en la reserva de Sto. Tomás: una lectura tranquila de las cuestiones que consagra a las apropiaciones y a las misiones divinas nos produce la impresión de haber llegado al *maximum* de proximidad de la reflexión teológica respecto de la realidad de su objeto.

Antes de pasar adelante y abordar la síntesis sobre Dios creador, creemos poder hacer las siguientes observaciones: en primer lugar, la problemática adoptada por Sto. Tomás respeta conscientemente el orden de la Revelación bíblica: la etapa mosaica viene precediendo a la etapa evangélica; cabe preguntar si al mantener en teología esta sucesión no respeta en el fondo cierta pedagogía divina providencial; es posible que sea más exacto acomodar la progresión teológica a la progresión de la Revelación. Gracias a ello se logra por vez primera en la *Suma* conjugar la visión tradicional y complementaria de los dos Testamentos, visión que se traduce en el tema de Cristo nuevo Moisés, que completa mediante la Revelación evangélica la iniciación que se había dado al pueblo de Israel. Ciertamente, la orquestación bíblica del tema puede ser mucho más rica que la que ofrece Sto. Tomás; sin embargo, creemos que el Doctor Angélico ha tocado y ha dado el núcleo del problema. En el mismo orden de ideas cabe añadir lo siguiente: los datos con que actualmente cuenta la teología bíblica permiten descubrir en el seno mismo del Antiguo Testamento un conocimiento progresivo, aunque imperfecto, de las Personas divinas; tal creen algunos exegetas en algunos temas como la generación de la Sabiduría o del Hijo del Hombre de que trata el cap. 7 de Daniel. Sto. Tomás, naturalmente, ignoraba todas esas perspectivas; cabe preguntar si la teología trinitaria, íntegramente elaborada a base de la Revelación de las procesiones dentro de la única esencia divina, no será en último término aptísima para dar cuenta de las mismas. Finalmente, con una gran discreción, querríamos notar la coherencia de la enseñanza de Santo Tomás con los más importantes testimonios de la experiencia espiritual: por ejemplo, podemos pasar sin esfuerzo de la *Suma teológica* a ciertas páginas de San Juan de la Cruz o del Diario espiritual de San Ignacio de Loyola; hay un mismo clima en estos escritos por lo que se refiere a la percepción conjugada del Ser perfectamente uno y de las Personas plenamente distintas en Dios. Son sin duda expresiones diversas y complementarias de una experiencia análoga.

La teología de Dios creador constituía una empresa más compleja, ya que la misma diversidad de las realidades creadas cons-

tituía un factor de dispersión. Sto. Tomás pretendía hacer suyo un dato tradicional cuyos elementos principales son los siguientes: ante todo la afirmación de la creación *ex nihilo,* debiendo tomarse esta fórmula en dos sentidos complementarios: idea de acción divina omnipotente y libre, principio metafísico de todas las cosas; idea de un comienzo absoluto del tiempo, que pone el tema de la creación en continuidad con el tema de la historia. En la filosofía griega nada pudo encontrar que preparara la elaboración de estas afirmaciones. En segundo lugar, la existencia de tradiciones bien definidas sobre los Angeles, su historia y su misión, sobre la creación material (Hexámeron) y sobre el hombre *(de hominis opificio),* temas estos dos últimos estrechamente dependientes de un comentario sobre el Génesis. Cabe notar ante todo la fidelidad con que el Angélico mantiene la totalidad de este dato, hasta el punto de que la serie de cuestiones coincide con la de estos problemas clásicos. La unidad teológica proviene de que están iluminados por el tema de la Bondad de Dios, que se concreta en el juego de las causalidades: la dependencia absoluta de las criaturas respecto de Dios y, por tanto, la realidad de la Creación divina se afirma primeramente mediante el análisis global de las causalidades; la examina luego elemento por elemento: el ser de las criaturas en su realidad existencial e histórica se pone en relación con la eficacia del poder divino; la diversidad de las mismas se hace depender de la ejemplaridad; su devenir es totalmente dependiente de la finalidad de Dios, principio de su gobierno. Este enfoque da lugar a un cuadro en el que resalta el dominio completo e inmediato de Dios sobre su Creación. Pero quedaba por hacer el estudio detallado de cada grupo de criaturas; gracias a un descubrimiento propio de la *Suma teológica,* Santo Tomás lo lleva a cabo, examinando dentro de su estudio formal de los diversos tipos de criaturas la irradiación de las tres causalidades divinas sobre cada uno de ellos: la naturaleza de cada criatura se pone de nuevo en dependencia de la ejemplaridad, mientras que su operación libre (o su devenir orientado a la criatura espiritual) se elaboran en relación con la eficiencia y la finalidad divina.

Esta manera de hacer nos descubre lo que pudiéramos llamar el primer grado de la concepción tomista de la historia; considerada en el plano de Dios, la historia no es otra cosa que el juego mutuo de la eficiencia y de la finalidad divinas que afecta al ser de las criaturas libres y orientadas; a este plano eterno corresponde en la criatura la posibilidad de realizar actos libres que determinen la marcha hacia su fin. Según la naturaleza de la

criatura, el acto será único o múltiple, puramente espiritual o condicionado materialmente; estas distinciones determinarán nuevos grados en el análisis de lo histórico. Pero en su noción fundamental lo histórico puede definirse como la conjunción de dos libertades, la del Creador y la de la criatura, o, si se prefiere, como un encuentro entre personas, Dios eterno y la criatura en el tiempo. Para completar esta primera etapa, hay que advertir que el sobrenatural caracteriza propiamente este nivel histórico fundamental; en las cuestiones a que aquí aludimos Sto. Tomás analiza el sobrenatural como la condición de la actividad libre, única o múltiple, gracias a la cual el hombre, bajo el influjo de la moción divina, se encamina libremente hacia su fin. Volveremos sobre estos datos en nuestro próximo parágrafo.

Como hemos visto detalladamente en el capítulo 2, el estudio de los Angeles, de la creación material y del hombre se hace aquí completamente. Sigue a los Angeles hasta su destino eterno; la creación material está orientada hacia la perfección escatológica que le está reservada; en cuanto al hombre, se exponen claramente su psicología, su vocación para Imagen de Dios y la excelencia gratuita de las condiciones en que fue creado. Para terminar querríamos destacar el clima en que esta organización sitúa el tema de la Creación; ésta nos manifiesta ante todo al Dios real de la Biblia; cuando se examina globalmente la totalidad de las cuestiones sobre la Creación, se da uno cuenta de que la famosa oposición de Pascal entre el Dios de Abraham y de Jesucristo por una parte y el de los filósofos y los sabios por otra no existe en la *Suma;* no cabe duda de que la filosofía juega un gran papel y la técnica de las causalidades está muy desarrollada, pero está al servicio de la creación concreta de que nos habla la Biblia, considerando la creación en sus elementos concretos y en su sentido divino. El estudio completo de la creación primera era en este sentido necesario para que la tercera parte de la *Suma* fuera verdaderamente teológica. La originalidad de Sto. Tomás no consiste por tanto solamente en haber elaborado de forma definitiva la noción metafísica de creación, sino en haber llevado a buen término una teología tradicional equilibrada al mismo tiempo que racionalmente bien estructurada. Recíprocamente, si la actitud de Santo Tomás nos manifiesta al verdadero Dios creador, nos muestra también la unidad y la perfección de la creación en todos los niveles en que se la pueda considerar: la coherencia profunda de las naturalezas que, estudiadas en sí mismas con gran cuidado, ponen de manifiesto su perfección; su orientación dinámica y libre hacia Dios mediante una adhesión sobrenatural realizada en

su duración propia: es toda la obra divina, saliendo de las manos del Creador y orientándose a El lo que hemos descrito de manera ordenada y progresiva. Para darse cuenta de ello es evidente que por encima de todo hay que evitar las mutilaciones de la *I.ª Pars* en cualquiera de sus grupos de cuestiones. Creemos que, privada en particular de las cuestiones de «teología bíblica», queda completamente desequilibrada; incluso los análisis filosóficos pierden algo de su sentido propio desde el momento en que se desligan de su ordenación al conjunto definido por la Revelación cristiana.

Proceso de la II.ª Pars

Dentro de la perspectiva que Sto. Tomás ha elegido, la *I.ª Pars* constituye un conjunto coherente que en cierta manera se basta a sí mismo; responde a su título y a su programa, que era estudiar a Dios bajo los tres grandes aspectos de su Revelación: uno, trino, creador. El único punto que el Angélico ha dejado pendiente es el de la encrucijada del hombre, creado por Dios en una situación privilegiada y llamado a hacer suya, libre y personalmente, la condición perfecta de Imagen de Dios. Por tanto éste será el punto al que en adelante se dedicará el Doctor Angélico, dando su unidad formal a un dato revelado extraordinariamente complejo. Efectivamente, éste se presenta en primer lugar como la historia del pecado y de la salvación: pecado del primer hombre, economía del Antiguo Testamento, manifestación del Salvador, cuya acción salvífica se extiende a la Iglesia a través de los sacramentos y culmina en la escatología. Pero en la Revelación sobre el hombre hay algo más que este marco histórico: de la Sagrada Escritura se deduce también una enseñanza sobre la persona cristiana: fe, juicio, libertad, gracia divina, caridad fraterna, etcétera; se expone toda una visión del hombre, descrita a Imagen de Cristo. Pero estos datos no llegan hasta Sto. Tomás sin haber sido profundamente meditados por la Tradición cristiana: el tema de los dos Adán, de los dos Testamentos, el de la libertad cristiana, el de la gracia, han sido objeto de verdaderas elaboraciones; asimismo, la Revelación de Cristo ha sido precisada y definida por los Concilios ecuménicos.

A vista de todo esto, el Angélico escoge el tema de la libertad espiritual para ponerle al frente de su construcción. Es difícil decir con seguridad cuál ha sido la razón concreta que ha motivado esa elección; a nuestro juicio, no una sino muchas razones han podido contribuir a que Sto. Tomás cayera en la cuenta de que entraba así en el núcleo del problema; su plan sobre la Creación

primera no había incluido la cuestión del acto libre; su contemplación de la Bondad divina, tema constante de su meditación, le impulsaba a buscar los valores humanos en los que se realiza la Imagen de Dios: aquí, la ejemplaridad dinámica y la finalidad, marco del acto meritorio; su sentido aristotélico de la primacía del acto apuntaba en la misma dirección, así como su conocimiento de la tradición griega acerca del análisis de la libertad. Finalmente, una concepción verdaderamente paulina del Misterio de Cristo y de su economía histórica abundaba en la misma idea: para presentar el Misterio de Cristo como recapitulación de todo lo creado, en su naturaleza y en su historia, ¿no hacía falta dar primero una antropología? Todos estos motivos han pesado sin duda en la reflexión de Sto. Tomás; la forma diferente en que se desarrollan sus tres *Sumas* sucesivas demuestra que la actividad definitivamente adoptada no es algo arbitrario, sino la solución, madurada a lo largo de mucho tiempo, que finalmente ha aparecido como la más conforme a la realidad revelada.

Partiendo de este punto, la *I.ª-II*ª, a la que por desgracia hemos tenido que limitar nuestro estudio, deja ver sin dificultad su construcción; el tema central del acto libre, meritorio de la bienaventuranza eterna, se trata en dos niveles sucesivos: el de la estructura psicológica y el de su condicionamiento concreto. En el primero de estos planos el análisis de Sto. Tomás procede de modo que haga comprensible el papel que juegan las facultades en el acto humano y determine las normas fundamentales de su valor; así hemos podido examinar los tres estadios sucesivos relativos a la psicología del acto, su valor moral, su valor social y religioso. En la segunda etapa, dentro de este mismo estudio del acto, viene el análisis de las pasiones, que nos demuestra la extraordinaria atención que presta Sto. Tomás al mutuo influjo entre alma y cuerpo en la actividad humana. Este estudio de conjunto sobre el acto humano, comprendido entre las cuestiones 6-48, constituye en síntesis la explicación última que da Sto. Tomás a la libertad de la criatura ante Dios, tal como la exigía la *I.ª Pars;* gracias a ella vemos desde el lado del hombre el encuentro entre el tiempo y la eternidad, encuentro del que ya había expuesto otra modalidad a propósito de los Angeles y que constituye lo que hemos llamado en el parágrafo precedente el primer grado de la concepción tomista de la historia.

El segundo plano de la investigación encuentra su unidad en la teoría tomista del hábito, cuya originalidad y valor hemos expuesto. De manera gradual nos damos cuenta de los diversos factores que influyen en la realización de un acto libre: influjo

del hombre sobre sí mismo a través del complejo adquirido de virtudes y vicios; ayuda eficaz de Dios mediante la infusión de las virtudes sobrenaturales; influjo del hombre en el hombre, esencialmente por el hecho de convenir todos en Adán pecador; influjo de la economía histórica de la Redención, concretada en la sucesión de los dos Testamentos; finalmente, presencia de Dios, no sólo en el plano de las virtudes, sino mediante la gracia en el plano de la transfiguración de la naturaleza en cada acto realizado. Hemos tenido ocasión de ver sucesivamente todos estos factores diversos, estudiados cada uno en su lugar correspondiente, a lo largo de análisis en que las estructuras naturales y las condiciones históricas conservan su valor propio, conjugándose al encontrarse. Dos observaciones bastarán para resumir el sentido que tiene esta investigación: todo el pensamiento se desenvuelve dentro de la perspectiva del acto libre meritorio de suerte que la diversidad de factores se unifica a su luz en un esfuerzo de interpretación profunda; al cargar el acento sobre el acto, puede tratar de todos los valores sin excepción que guardan con él alguna relación, de todos los obstáculos que se le oponen: por eso el análisis de los principios naturales de la actividad humana se conjuga y se articula sin dificultad aparente con el de los elementos sobrenaturales o el de las condiciones históricas. La segunda observación se refiere al hecho de haber introducido el segundo grado de la economía histórica: grado que se define por el pecado y la redención; desde la *I.ª Pars* y el comienzo de la *I.ª-II*^{ae}, el sobrenatural está presente como condición de la adhesión en la Creación primera y por consiguiente del acceso a la bienaventuranza. Pero entra aquí en juego una nueva perspectiva, determinada por la primera elección negativa del hombre y por la misericordia de Dios: se da al acto humano un marco concreto, temporal, integrado por una parte por la economía del pecado original y por otra por la economía progresiva de la salvación en los dos Testamentos; queda así precisado el punto de aplicación de la libertad humana: al nivel sobrenatural primitivo se sobrepone, unificándose con él, el nivel de la restauración cristiana. Esto permite a Sto. Tomás, en unas cuestiones que cuentan entre las más bellas de la *Suma*, perfilar las leyes fundamentales de la libertad cristiana; las tres cuestiones sobre la Ley evangélica nos presentan la libertad en su perfección recobrada: en cuanto que pertenece como potencia a la naturaleza del hombre, en cuanto que está orientada por sus hábitos adquiridos y sobre todo por las virtudes infusas, educada a lo largo de los tiempos por la economía histórica revelada, la voluntad libre está informada por la gracia del Espíritu Santo, bajo

cuya moción puede adherirse a Dios. Esta adhesión, verdadero fin para el que fue creada, tiene lugar participando la vida de Cristo mediante los sacramentos de la Iglesia; su modo más perfecto en este mundo consiste en la sumisión a los consejos evangélicos, en la que el hombre alcanza su plenitud al aceptar por amor la obediencia a las mociones del Espíritu Santo.

Tal es, a nuestro juicio, el proceso de fondo de la *I.ª-IIᵃᵉ*, gracias al cual tienen sin duda sentido los análisis detallados de la *II.ª-IIᵃᵉ*. A nuestro modo de ver, hay que situarse en esta línea para darse cuenta del valor cristiano que encierran las disquisiciones morales que allí tienen lugar, y a las que se ha reprochado, acaso injustamente y por no haberlas enmarcado dentro del conjunto, una dependencia exclusiva respecto de Aristóteles. Como quiera que no hemos hecho aquí un estudio detallado de la *II.ª-IIᵃᵉ*, no podemos ir más allá de esta breve indicación. Volviendo a la *I.ª-IIᵃᵉ* y para concluir, creemos que, si hubiéramos de darle un título general, ninguno se ajustaría mejor a su propósito y a su desarrollo que éste: *Tratado de la Libertad cristiana.*

Proceso de la III.ª Pars

Como acabamos de decir, Cristo está presente en la *II.ª Pars* en cuanto que es centro de la economía histórica y del acto libre; si éste goza de una libertad verdaderamente personal, plenamente dependiente de principios adquiridos e infusos y de influencias diversas, no puede ser perfectamente comprendido sino dentro del marco temporal definido por la economía de los dos Testamentos. Por eso vemos lo que quiere decir Sto. Tomás cuando escribe al anunciar la *III.ª Pars: De Christo, qui secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.* Mas, a decir verdad, la mediación de Cristo no se limita a este aspecto histórico, de modo que la cristología es algo más que un estudio sobre la mediación. Al tratar de Cristo, Sto. Tomás tiene la preocupación de hacer su estudio de modo que se respeten todos los aspectos del dato cristiano revelado, elaborándolos conforme a sus estructuras propias. Pretendemos dar aquí la línea fundamental de este enfoque de conjunto.

El primer deber del intérprete de Sto. Tomás consiste aquí en respetar la unidad de la *III.ª Pars*, tal como se formula en el prólogo y se comenta en la cuestión 1.ª El Dr. Angélico no separa las tres etapas que distingue: Cristo en sí mismo y en su vida, los sacramentos, la escatología; en todo caso nada hay que pueda indicar esta separación, mientras que el estudio de cada parte pone de manifiesto su vinculación a las otras. Por eso creemos sinceramente que el

objeto de la *III.ª Pars* es lo que San Pablo llama el Misterio. Cada sección está enfocada según sus aspectos revelados particulares, pero a la luz del Misterio; finalmente, la teología del Misterio se beneficia de toda la luz de Dios y de la antropología anteriormente elaborada. La palabra *recapitulación* nos parece la más apta para sugerir simultáneamente el sentido de la *III.ª Pars* y su unidad orgánica con lo que precede.

El estudio de Cristo en sí mismo está totalmente dominado por la Revelación de la Divinidad de Jesucristo y de su comunión mística con los hombres, dos aspectos que no se deducen lógicamente el uno del otro, pero que no pueden explicarse sino el uno mediante el otro, puesto que la Revelación no los separa, sino que, por el contrario, afirma su cohesión dentro del Misterio de la salvación. Sto. Tomás estudia esta Revelación ante todo a la luz de la Bondad divina, que es su fuente, y seguidamente a la luz de la salvación del hombre. Todos los análisis que ofrecen las primeras cuestiones de la *III.ª Pars* y cuyo tecnicismo es aparentemente chocante y ajeno al Evangelio, tienen por único objeto poner de manifiesto esta realidad de Cristo; de ahí la teología de la unión; de ahí las disquisiciones sobre la situación de la Humanidad de Cristo, que es trascendente a la nuestra y a la vez está en su mismo plano. Recordemos brevemente estas diversas calificaciones de la Humanidad de Cristo, gracias a las cuales, cuando se las reúne en unidad, podemos darnos cuenta de lo que es en su totalidad el Nuevo Adán: dignidad, fruto de la subsistencia en la Persona del Verbo; plenitud de gracia personal, que constituye a la Humanidad de Cristo en fuente participada de toda gracia; santidad perfecta de la actividad de Cristo, principio de un infinito mérito redentor; instrumentalidad, que hace de la naturaleza y de la actividad de Cristo el punto de entronque providencial de la acción salvífica de Dios. Estas nociones no se confunden entre sí, pero se unifican en orden a manifestar la Humanidad de Cristo; iluminan el sentido de la participación del Verbo Encarnado en la condición humana afectada por el pecado: esa condición miserable y toda la dolorosa historia de Cristo sólo tienen sentido gracias a la trascendencia y a la santidad activa explicadas de esa manera.

Tomando como punto de partida esta contemplación de Cristo, Sto. Tomás puede inquirir el sentido de los episodios evangélicos; mediante un método extraordinariamente hábil, los considera en su valor de revelación orientada hacia la fe con vistas a una adhesión personal a Cristo; los enmarca dentro de su significación histórica: aprobación y cumplimiento de una economía

de salvación que está en marcha desde la Antigua Alianza, instauración de una nueva economía caracterizada íntegramente por la causalidad de los misterios de Cristo; esta categoría de causalidad sirve al Angélico para notar cómo los misterios de Cristo contienen en sí mismos y de manera definitiva la salvación de los hombres; a este respecto los dos puntos de vista fundamentales son el mérito universal de los misterios de Cristo y su valor instrumental. Cabe notar a este propósito que Sto. Tomás adapta aquí el concepto de causa; la filosofía no nos ofrece un concepto de causalidad meritoria y apenas estudia por sí misma la noción de instrumentalidad; en las explicaciones de Sto. Tomás tenemos un hermoso ejemplo de transposición analógica.

Es evidente que la exposición de Sto. Tomás sobre los Misterios de Cristo constituye la primera tabla de un díptico; la segunda está formada por el estudio de la acción de estos Misterios en la vida de la Iglesia. En el pensamiento del Angélico la fe y los sacramentos de la fe constituyen simultáneamente la respuesta del hombre al hecho cristiano y la prolongación de los Misterios de Cristo en el tiempo. Al menos esto es lo que parece deducirse de nuestro estudio en torno a las cuestiones sobre los sacramentos en general. La estructura simbólica de los sacramentos responde ante todo a una continuidad histórica en el cumplimiento de los designios divinos; éstos se centran en Cristo y sus Misterios y toda la economía del tiempo está en cierto modo sometida al ritmo que determinan el anuncio y la conmemoración de estos Misterios; por eso mismo los sacramentos hablan a la fe, medio propio de adhesión a Dios mediante Cristo y la Iglesia. La historicidad y la trascendencia del Verbo Encarnado se ponen de manifiesto en que los símbolos instituidos por El y que la Iglesia utiliza después de El son portadores de su poder divino: comunican realmente a la Iglesia los misterios que significan; hemos visto que en este punto se echa de menos en Sto. Tomás una construcción de todo el sistema sacramental en torno a la Eucaristía; no faltan en la *Suma* los elementos para poder hacerlo, pero hay que reconocer que Sto. Tomás no lo hizo. Al menos en este punto (y por nuestra parte creemos que solamente en este punto) la perfección del análisis de las estructuras no se conjuga con la percepción de la economía en su conjunto.

Si por una vez suplimos con los textos de la *Suma* esa deficiencia, vemos que se perfila una visión verdaderamente grandiosa y significativa de Cristo: manifestación última e imprevisible de la Bondad de Dios, el Señor se presenta en sí mismo con su dignidad y su santidad; recapitula en su actividad personal todo

el mérito y toda la religión del hombre respecto de Dios y llama a los hombres a una participación personal en este culto sacerdotal que los reconcilia y asegura su libertad. Toda la antropología, en sus estructuras de naturaleza y de gracia, se da así cita en El, que es la Imagen perfecta, en quien y por quien todos los hombres pueden llegar, según la medida decretada por Dios, a la perfección de su llamamiento. La construcción de Sto. Tomás logra, pues, respetar finalmente el carácter único de Cristo, en quien todo está en cierto modo incluido, y la autonomía de cada persona humana cuya libertad se afirma por relación a Cristo y a Dios.

Para concluir esta síntesis sobre el proceso de la *Suma teológica,* querríamos volver brevemente sobre el plan descubierto por Santo Tomás en el Evangelio de San Juan. Como se recordará, le examinábamos en la Introducción, a fin de poder juzgar la interpretación que daba del hecho el P. Hayen. Al término de nuestro análisis, cuyas conclusiones son opuestas a las del P. Hayen, hemos llegado a los siguientes resultados: la contemplación de San Juan es calificada por Sto. Tomás como *elevata* o *alta,* porque penetra en la intimidad del Misterio de Dios, lo cual corresponde en el plan de la *Suma* a las 43 primeras cuestiones de la *I.ª Pars* que hemos estudiado en nuestro capítulo 1. También la llama *ampla,* porque se extiende a toda la potencia creadora del Verbo y contempla en El la creación, lo cual corresponde al final de la *I.ª Pars* que hemos estudiado en el capítulo 2. Finalmente es también *perfecta,* porque examina la consumación, es decir, el retorno de la humanidad a Dios por Cristo en su Templo que es la Iglesia. El estudio de esta consumación constituye a nuestro juicio el objeto de la *II.ª* y de la *III.ª Pars* de la *Suma,* cuya unidad queda así patente: se trata de una contemplación amplísima y comprensiva del acceso personal de todos los hombres a Dios en Cristo. Creemos que la correspondencia entre esta visión de conjunto de la contemplación de San Juan y el plan de la *Suma teológica,* tal como nosotros le hemos intentado rehacer, confirma nuestra interpretación.

Así vemos el proceso de conjunto de la *Suma teológica* de Santo Tomás: visión de Dios en sí mismo y de la creación en Dios tal cual sale de las manos del Creador, tal como la determina la libre adhesión del hombre a Dios en Cristo. Es un proceso que nos parece animado de una intensa inspiración cristiana, al propio tiempo que se presenta con la máxima simplicidad de líneas. Después de haberle descrito aquí en síntesis, ateniéndonos por última vez al orden de las cuestiones de la obra, quisiéramos verle desde

más lejos, a fin de apercibirnos mejor, a cierta distancia, de los grandes temas a los que se debe el ritmo del pensamiento del Doctor Angélico.

§ 3

Temas fundamentales de la Suma

Tres etapas se pueden distinguir en el proceso recapitulador que ahora nos proponemos: determinar la *intentio* de Sto. Tomás, es decir, cuál es la luz central para su meditación y el objeto que intenta esclarecer; puntualizar seguidamente cómo se organiza, a la luz de esta *intentio,* la multiplicidad del dato revelado, lo cual equivale a determinar las categorías teológicas del pensamiento de Sto. Tomás; finalmente, agrupar las principales nociones especulativas que explican el carácter concreto de la *Suma.*

Conocimiento de Dios y Bondad de Dios

Dícese que Tomás de Aquino, siendo niño, oblato en Montecasino, preguntaba con ansiedad a los monjes, sus mayores en la vida espiritual: «*Quis est Deus?* ¿Quién es Dios?» En verdad, toda la *Suma* se explica por esta necesidad de conocer a Dios; ella constituye en cierto modo la última respuesta que Sto. Tomás se dio a sí mismo. El faro que ilumina la *Suma teológica* es el versículo, tantas veces citado, de San Juan: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y tu enviado Jesucristo» (Ioh 17, 3). A la luz de este versículo elabora el pensamiento de Sto. Tomás una jerarquía del conocimiento de Dios: en la cumbre, el conocimiento que Dios tiene de sí mismo y que constituye su propia bienaventuranza: Dios es Espíritu. Participando directamente de este conocimiento y de esta bienaventuranza, el conocimiento de los santos: visión beatífica, bienaventuranza, en la que se agotan todos los deseos del hombre que ve a Dios tal cual es. Finalmente el conocimiento de la fe que se traduce en teología; ésta es a la vez un conocimiento real, *praecognitio finis,* y por tanto un auténtico, bien que imperfecto, conocimiento de Dios, y la norma de la actividad libre por medio de la cual el hombre se encamina al conocimiento definitivo. Esta tensión entre lo ya conocido y el deseo de conocer es lo que, para Santo Tomás, da sentido a la teología. Teología que está toda ella transida de una exigencia mística, de la cual la *Suma* nos da

la medida y que estamos tentados de calificar con los mismos términos que emplea Sto. Tomás al hablar de San Juan: *elevata, ampla, perfecta.*

A esta sed de conocimiento Dios responde comunicándose en su Bondad. En realidad, por el hecho de que Dios es Bueno aspira la criatura a conocerle; ciertamente, en el orden de los principios que iluminan la teología, la Bondad de Dios es absolutamente el primero: en sí misma se identifica con el Ser absolutamente simple y perfecto de Dios. Es, pues, ese mismo Ser de Dios que se comunica tal cual es a las criaturas espirituales. Para Sto. Tomás, la Bondad de Dios se caracteriza ante todo por su trascendencia, se traduce seguidamente en generosidad creadora, en comunicación de sí, en llamamiento a una participación tan completa como es posible a su riqueza interna. En este sentido toda la Revelación brota de la Bondad de Dios y cada uno de sus aspectos, tan diversos, halla una explicación exacta cuando se le pone en relación con la Bondad de Dios; la teología, pues, va a ser la recepción y la meditación de la Bondad de Dios: Revelación y razón, historia y naturaleza encuentran su centro de unidad en esta fuente única; incluso es también la Bondad de Dios, fuente y fin de todo lo creado, lo que explica y hace posible el concurso de la fe y de la razón, de la historia y de la naturaleza. Ciertamente la teología se define por la Revelación concretamente recibida en la Iglesia, pero todos los recursos humanos se ponen en juego para explotar lo que ella nos dice acerca de la Bondad de Dios.

No parece que haya posibilidad de exagerar el alcance de este binomio, Bondad de Dios-Conocimiento de Dios: en él creemos ver la *intentio* de Sto. Tomás. Constituye verdaderamente la última palabra del Doctor Angélico sobre el sentido del conocimiento religioso; ya hemos visto a través del examen paralelo de los textos que el Angélico no descubrió desde su primera *Suma* este principio simplicísimo de unidad; durante mucho tiempo anduvo tanteando para lograr la articulación mutua del análisis de las naturalezas y de la historia de la salvación, de las verdades de razón y de las verdades de fe; al leer sus escritos se advierte el desarrollo progresivo de esta contemplación de la Bondad de Dios, que en la *Suma* ha logrado su pleno desenvolvimiento. El progreso que Sto. Tomás evidentemente ha realizado en la tarea de unificar el conocimiento religioso depende por completo de haber profundizado en la contemplación de Dios, en el descubrimiento de su Bondad trascendente. En este sentido parece difícil concebir una teología más vinculada a la experiencia espiritual y a la vida

mística que la de Sto. Tomás: es la visión de Dios, gradualmente más amplia e interiorizada, la que ha guiado el progreso de la elaboración teológica. Después de haber visto en la sección precedente el proceso evolutivo, podemos ya deducir sus categorías esenciales.

Categorías teológicas

Ante todo hemos de destacar *la unidad del conocimiento teológico;* como quiera que tiene su origen en la difusión del Bien que hay en Dios, depende de la Revelación y se orienta a la visión inmediata de Dios, la teología es una. Una consecuencia se impone en seguida: en la *Suma* todo está engarzado; es prácticamente imposible dar una interpretación verdaderamente satisfactoria de un punto concreto, si no le situamos dentro del plan total; la razón profunda del hecho es que todo fluye de la única Bondad de Dios. Asimismo no se puede concebir en el Doctor Angélico una cuestión teológica elaborada independientemente de la luz que procede de las primeras cuestiones de la *I.ª Pars;* las conclusiones obtenidas sobre la unidad y la Trinidad de Dios pueden y deben ser consideradas como el fundamento de toda la materia teológica, el principio de interpretación del dato evangélico, el punto de vista del que hay que partir para examinar toda la cuestión de la vida de la Iglesia. Tenemos en ellas un principio de método capital en primer lugar para la interpretación de la *Suma,* pero también para la elaboración de cualquier estudio teológico.

Esta contemplación de Dios nos revela la característica propia de la Creación: la contingencia; o, invirtiendo los términos, el conocimiento de Dios nos manifiesta su *libertad* respecto de todo lo creado. A nuestro juicio, es ésta una noción fundamental para toda la Suma; Sto. Tomás la explota en muchos campos: en el plano del ser de Dios la formula mediante el juego de la sabiduría y de la voluntad divinas en su actividad creadora, de la providencia y sobre todo de la predestinación en el gobierno de las criaturas y del llamamiento sobrenatural de las que participan del espíritu. En el plano de la creación, la descubre en la constante dependencia de toda criatura respecto del influjo divino, en la existencia de una duración para cada criatura dependiente de un comienzo del que sólo Dios tiene la iniciativa, en el modo trascendente de la presencia de Dios en las criaturas espirituales, finalmente en la Encarnación del Verbo. Este darse cuenta de la libertad de Dios es algo capital que sitúa toda la teología en el

clima de la gratuidad que es su clima propio; por otra parte, no conduce a cierto agnosticismo teológico: la libertad de Dios incluye su Sabiduría de suerte que sus obras manifiestan a la vez su coherencia y su inteligibilidad superior.

La primacía de Dios determina en consecuencia *el orden del conocimiento teológico de las criaturas:* el Angélico unificará los aspectos tan diversos del dato revelado otorgando el primer lugar a las *criaturas espirituales,* cuya relación multiforme con Dios es personal. Hay, pues, en su pensamiento una primacía del espíritu que da su sentido y su puesto teológicos a la creación material: prácticamente Sto. Tomás junta así las concepciones bíblicas y tradicionales sobre el sentido del mundo. En definitiva, al examinar la Creación, se pregunta esencialmente dos cosas: ¿Cómo se asemejan a Dios los seres espirituales? ¿Cómo van a Dios? La respuesta a esta doble pregunta supone dos etapas: la semejanza y el movimiento tienen lugar ante todo en el plano de las naturalezas y de las potencias; todos los diversos organismos espirituales realizan una idea divina, lo cual permite a Sto. Tomás hacer, por paradójica que parezca la expresión, una *teología de lo natural* muy elaborada. Nosotros entendemos así las cuestiones dedicadas a estudiar la naturaleza del Angel y la del hombre: son teología porque se trata de poner de manifiesto unos tipos de participación de Dios; natural, porque esos tipos de participación se consideran en sí mismos, en el equilibrio de su esencia. Pero Santo Tomás conoce un segundo plano: también entra en juego la ejemplaridad en el plano de la acción propiamente dicha y está orientada a un fin trascendente; aquí tenemos el punto de vista bajo el que Sto. Tomás enfoca el desarrollo de la actividad de las criaturas: el acto libre de cara a Dios y conducente a Dios. Se explica la elección de este punto de vista por haberse dado cuenta de la singular relación con Dios que tiene el acto libre. Esta relación puede verse en una actividad a la medida del hombre: es el campo de la actividad natural. Pero de hecho esa actividad se inserta en un complejo dinámico caracterizado por el llamamiento a la visión de Dios. De este modo se enmarca una *teología del sobrenatural* cuyos elementos son los siguientes: existencia de una *duración,* marco objetivo de la actividad espiritual que depende simultáneamente de la iniciativa divina y de la naturaleza de la criatura; realidad de una *revelación,* que ilumina a la inteligencia creada en orden a su actividad libre; ayuda de Dios, es decir, *gracia,* que capacita a la voluntad para una elección que rebasa sus fuerzas naturales. Creemos que estos tres datos resumen perfectamente el pensamiento de Sto. Tomás sobre la actividad espiri-

tual, tanto del hombre como del Angel. En el caso del Angel nada hay que añadir; pero en el del hombre se impone una nueva elaboración.

Entra aquí en juego la concepción tomista del *tiempo,* que distingue al hombre del Angel; pronto se ve que la integran tres notas. En primer lugar un aspecto físico. Sto. Tomás, comentando a Aristóteles, reconoce la dimensión natural del tiempo: medida del movimiento material. No se ve claramente cómo elaborar la economía de este aspecto en una teología del hombre: el tiempo expresa la realidad de la condición carnal; forma parte de lo que hemos llamado la teología de lo natural. Pero este elemento físico está afectado también por una nota sobrenatural: es la revelación del comienzo absoluto del mundo, revelación que transforma este tiempo físico en base para una historia religiosa orientada a la escatología. Finalmente, este elemento a la vez natural y religioso debe ser considerado a la luz del acto libre; es éste, realizado en el presente, en el *nunc temporis,* lo que da al tiempo su valor espiritual y logra de hecho el encuentro entre el tiempo y la eternidad: tal es la tercera nota del tiempo según Sto. Tomás. Creemos que estas tres notas constituyen el aspecto concreto del elemento duración en la teología del sobrenatural humano.

Pero esta realidad de una duración temporal afecta a todos los aspectos del acto humano: no solamente al instante concreto sino también a la complejidad de su estructura y a la multiplicidad de sus principios. El elemento intelectual (Revelación) es progresivo: es una educación por *interiorización* gradual a la que corresponde una economía en la donación de la gracia. Pues bien, hemos llegado al punto en que se equilibran maravillosamente las dos teologías, la del natural y la del sobrenatural: la Revelación misma impone la dimensión última: *teología de la condición cristiana.* La educación de la libertad no se limita a seguir el ritmo del tiempo; por una parte la Revelación nos enseña que en el caso del primer hombre este ritmo fue acelerado: es el sentido de la justicia original; por otra nos presenta la educación del hombre dentro de una perspectiva de pecado y de redención. Podemos hacer distinciones en teología, pero no podemos separar los diversos aspectos del dato; ésta es la razón de que, a pesar de que natural y sobrenatural tengan consistencia propia y el teólogo las respete y las elabore según sus principios internos, no hay posibilidad de dar una visión *teológica* del hombre en la que no se incluya su condición cristiana.

Acabamos de decir que esta última dimensión daba un nuevo giro a la antropología y al análisis de la libertad. Efectivamente,

queda íntegramente referida a una nueva y única situación de la criatura espiritual, la que resulta de la Encarnación para la *Humanidad de Cristo*. Si tenemos en cuenta la condición trascendente de ésta en la unión hipostática, la perfección inmediata y plena de su libertad, el valor definitivo de sus misterios, veremos que tiene en cierto sentido sus dimensiones propias que recapitulan el tiempo espiritual y el tiempo histórico y modifican por consiguiente para todo hombre la estructura de su relación con Dios. En este sentido, para lograr entender del todo teológicamente la libertad humana, hace falta una teología completa de Cristo recapitulador: su Misterio, su Acción, su Influencia. Esta teología nos descubre por una parte la excelencia de Cristo en sí mismo, manifestación suprema de la Bondad de Dios y plenitud de la libertad humana; y, por otra parte, la determinación esencial que el hecho de Cristo da a la totalidad del tiempo.

En resumen, parece que el pensamiento de Sto. Tomás procede conjugando entre sí Bondad de Dios e Imagen de Dios en su estructura y en su historia; de ahí resultan cuatro planos distintos, dotados de principios de interpretación propios, pero inseparablemente unidos: una visión completa, que abarca tanto la Bondad de Dios como la actividad humana, en la que tiene lugar el crecimiento de la Imagen de Dios, supone que el espíritu abraza conjuntamente, sin separarlos jamás, lo natural, lo sobrenatural, lo cristiano y, en la clave del arco, a Cristo. A nuestro juicio, aquí está el núcleo no de la teología de Sto. Tomás, ya que éste durante largos años ha estado buscando su formación definitiva, sino de la *Suma teológica*.

¿Podremos enmarcar brevemente esta orientación de la *Suma* dentro de las perspectivas de la Tradición cristiana? Intentemos dar al menos un primer paso para ello. Cabe preguntar si en la Revelación no hay algo así como dos polos: por una parte es la manifestación de una economía divina, *dispensatio,* íntegramente caracterizada por su término real: Cristo y la Iglesia. Por otra, atestigua el sentido de esta economía: el conocimiento personal de Dios para toda criatura espiritual. Estos dos polos son distintos, pero se incluyen misteriosamente el uno al otro. Según que la reflexión cristiana se apoye en uno con preferencia sobre el otro, reviste una forma diferente, su lenguaje no es el mismo: centrada en la unidad de la economía divina, procura contemplarlo todo por referencia al punto central que es Cristo; todo aparece como signo y preparación, como signo y presencia. El lenguaje preferido es el de la Escritura espiritualmente interpretada; en este modo de ver, el Antiguo Testamento y la Creación misma son

testimonios de Cristo y de su Iglesia. Creemos que no hay teología cristiana que no se refiera a ese aspecto y no practique esta interpretación espiritual de la Escritura. Su escollo teórico consiste en que deja en la sombra la realidad de la Imagen en su libertad y en su influencia real en la historia y por tanto en su significado. De ser así desembocaría en una especie de determinismo espiritual cuya consecuencia inmediata sería la degradación de la concepción cristiana del tiempo; por eso la interpretación espiritual de la Escritura debe aplicarse simultáneamente a la historia y a la vida de cada alma cristiana; o en otros términos, una teología de la economía debe incluir, a pesar de que la síntesis sea difícil, una teología de la Imagen.

Pero la reflexión puede proceder de modo inverso y considerar ante todo el conocimiento de Dios y la Imagen en su destino personal. Es, a nuestro juicio, lo que hace Sto. Tomás. Esta actitud permite un análisis más preciso de las estructuras, un examen de cada estadio de la economía en sí mismo; se presta a utilizar las categorías filosóficas y a asumir el esfuerzo humano para definirse y situarse. Su escollo consiste en quedarse en eso y transformar la teología en una especie de filosofía de la fe, exageradamente individualista. Después de cuanto llevamos dicho, no hay ya necesidad de insistir en que la *Suma* evita ese escollo: si escoge la Imagen de Dios como polo de reflexión, ve en ella ante todo la Revelación de Dios; ahonda seguidamente dentro de la totalidad de la Revelación, logrando una articulación extraordinariamente sólida entre la Imagen y la Economía; en consecuencia, Cristo aparece a la vez en su trascendencia y en su unicidad, en su realidad de centro de la historia, en su calidad de Imagen perfecta, portador, finalmente, de la respuesta de la misericordia de Dios al pecado de los hombres.

Por nuestra parte creemos que no hay que preocuparse en oponer estos dos tipos de teología, que se completan y que con frecuencia el mismo teólogo ha practicado conjuntamente. Sería sin duda más sencillo reducirlo todo a unidad, suprimir el sentido espiritual de la Escritura o descartar la reflexión intelectual. Por eso, en último término, ¿no sería prescindir de algo de la riqueza de Dios, que se nos manifiesta a la vez como Libertad y como Sabiduría?

Categorías filosóficas

La adopción de un método teológico no queda al arbitrio del teólogo; para explicar su elección hay que tener en cuenta su vocación espiritual, su temperamento intelectual y la coyuntura cul-

tural de su época. La teología de la Bondad de Dios y de la Imagen de Dios que nos presenta la *Suma* es en cierto modo el fruto de la reflexión cristiana de Tomás de Aquino en el medio intelectual del siglo XIII. Creemos que, desde este último punto de vista, la originalidad del siglo XIII consiste en haber introducido un Aristóteles nuevo. Como es sabido, el aristotelismo tuvo siempre carta de ciudadanía de modo parcial en el pensamiento cristiano; desde el siglo II, los Padres utilizaron manuales de filosofía vulgarizada en los que no faltaba un buen número de nociones aristotélicas. Las diversas formas de neoplatonismo abrieron ampliamente camino a Aristóteles, sobre todo entre los autores más tardíos, los sirios y los árabes. Por eso la desorientación de los pensadores cristianos del siglo XIII fue sólo relativa al encontrarse con obras como las de Maimónides o Avicena; al fin y al cabo se trataba del mismo clima intelectual del neoplatonismo cristiano y, más concretamente, de un Aristóteles repensado por una mentalidad monoteísta y jerarquizante. Cuando hablamos de un Aristóteles nuevo, pensamos por una parte en las traducciones del texto mismo del Estagirita, que se multiplicaron sobre todo en la segunda mitad del siglo, y por otra en el comentario racionalista de Averroes que se difundió por esa misma época. Que ese Aristóteles haya o no haya sido comprendido con exactitud poco nos importa aquí, al menos para las doctrinas concretas. Lo esencial del caso nos parece lo siguiente: por vez primera sin duda en la historia del pensamiento cristiano los teólogos se encontraban frente a un cuerpo de doctrina aristotélico que había que juzgar desde el punto de vista de la doctrina de fe.

Parece que Sto. Tomás se sintió en seguida cómodo dentro de este pensamiento; quizá más que ningún otro de sus contemporáneos se ha dado cuenta de esa secreta inclinación de la doctrina cristiana hacia un instrumento de reflexión aristotélico, inclinación de la que nos dan testimonio Étienne Gilson y George Florovsky. Su erudición aristotélica, creciente de día en día, le ha ido descubriendo ciertas afinidades harto reales entre la razón aristotélica y la fe cristiana: así la metafísica de la sustancia podía servir de soporte a una teología de la persona y la teoría de la causalidad a una concepción de la creación; la antropología del alma como forma del cuerpo se armonizaba con la teología cristiana del hombre, particularmente con la Resurrección; incluso la bienaventuranza contemplativa, cumbre de la Etica, sugería en cierto modo la orientación del cristiano a la visión de Dios, mientras que el análisis de las virtudes podía servir para sistematizar internamente la moral cristiana más y mejor sin duda que un comentario al *Decá-*

logo. Hasta la cosmología, fundada en un análisis del movimiento, podía proporcionar principios de interpretación analógica de todos los movimientos espirituales. Sería fácil ampliar esta serie de ejemplos; hemos hecho mención de ellos tan sólo para que aparezca esta comunión de pensamiento entre Sto. Tomás y Aristóteles. Pero dentro de la perspectiva de nuestra investigación se nos plantea una cuestión: ¿Cómo ha utilizado Sto. Tomás este material filosófico? ¿Hasta qué punto caracteriza su teología y, más en concreto, cómo influye en las estructuras y el método de la *Suma teológica*?

A decir verdad, solamente un estudio de conjunto acerca de las etapas del influjo aristotélico en el pensamiento de Sto. Tomás nos podría poner en condiciones de dar una respuesta exacta a esta cuestión. Nosotros nos limitaremos aquí a algunas observaciones. Ante todo habrá que advertir que el Angélico se ha esforzado, en los puntos discutidos del aristotelismo, por dar la interpretación más conforme a la fe: Sto. Tomás ha encontrado en Aristóteles la causa eficiente, la individualidad del alma espiritual forma del cuerpo, la definición de Sabiduría, y otras muchas cosas que Averroes no encontraba y que los comentaristas actuales buscan en él con mayor o menor fortuna. Es, pues, posible (aunque no queremos evidentemente lanzar una afirmación sobre este punto que discuten los especialistas) que Sto. Tomás haya afinado y precisado profundamente el pensamiento del Estagirita, pretendiendo, e incluso creyendo de buena fe, hacer simplemente un comentario.

En segundo lugar creemos poder comprobar una real evolución en el modo de utilizar a Aristóteles en el *Compendium* y en la *Suma contra Gentes* por una parte y en la *Suma teológica* por otra; evolución que implica a la vez un retroceso y un progreso. Todo discurre como si en las dos primeras *Sumas* Sto. Tomás hubiera creído que un sector de la Revelación cristiana correspondía con relativa exactitud al dato de razón fijado por Aristóteles; este sector podría definirse en los dos escritos por el binomio causalidad eficiente y causalidad divina final; esta perspectiva más metafísica se completa en la *Suma contra Gentes* con la antropología del alma forma del cuerpo. Habría otro sector que escaparía a la razón humana, el determinado por la economía de la salvación, pero incluso en este campo la *Suma contra Gentes* utiliza con frecuencia el pensamiento del Estagirita para la argumentación «verosímil» que caracteriza la teología de los datos inaccesibles a la razón. Ahora bien, la experiencia ha debido enseñar a Sto. Tomás que, obrando de esa manera, no lograba la unidad de la teo-

logía ni mantenía la totalidad del dato revelado. La constante perplejidad en que se mueven algunos intérpretes de Sto. Tomás cuando se preguntan sobre el proceso de la *Suma contra Gentes* proviene, en última instancia, de lo que pudiéramos llamar un cierto racionalismo metodológico; queremos decir con eso que el equilibrio entre la razón y la fe en el conjunto de la construcción teológica no se ha logrado en forma perfecta. En consecuencia, Santo Tomás ha renunciado en su última obra a la demasiada fidelidad a Aristóteles, para adoptar de manera uniforme la problemática misma que le imponía la Revelación. Ahora bien, al situarse de este modo dentro del dato revelado, el Angélico se liberaba en cierto modo de la exigencia de docilidad al Estagirita y podía entrever una utilización del mismo mucho más sutil, determinada por el dato de fe. A eso se debe lo que notábamos acerca de cierta menor importancia de la prueba de la existencia de Dios por el movimiento, al perder su exclusividad en provecho de una elaboración fundada en la causalidad; advertimos también que Santo Tomás reagrupa las causalidades aristotélicas bajo la noción neoplatónica de bondad, transformando unas y otra para desembocar finalmente en una teología del Amor creador y salvador; por tanto, las causalidades pueden servir, desde diversos puntos de vista complementarios, de instrumento filosófico para una teología de la creación que tiene en cuenta no sólo la metafísica, sino también la historia; hace ciertamente un profundo estudio de la bienaventuranza utilizando las reflexiones de Aristóteles, pero antes la había situado en el marco del llamamiento sobrenatural y de la Imagen; por otra parte, al cargar claramente el acento sobre la voluntad en la actividad humana, compensa el estricto intelectualismo del Estagirita; toma de él el tema del hábito, pero le transforma completamente, al utilizarle como le utiliza analógicamente. Tampoco aquí queremos hacer una enumeración completa; aducimos estos ejemplos para poner de manifiesto a través de los hechos el nivel epistemológico en que utiliza al Estagirita el pensamiento maduro de Sto. Tomás. No creemos que el Doctor Angélico haya renunciado en ningún momento a su convicción básica acerca del valor del pensamiento de Aristóteles para la teología cristiana, pero en la *Suma* sabe cómo servirse de él equilibradamente.

Cuando se tienen en cuenta estas cosas, no desazonan las constantes referencias a Aristóteles a lo largo de la *Suma,* y la acusación de racionalismo que se ha hecho contra el Doctor Angélico cae por sí misma. No cabe duda de que el núcleo de la teología trinitaria de Sto. Tomás implica una difícil especulación sobre la

sustancia y la relación; es cierto que el sobrenatural se explica mediante la referencia a una cosmología pasada de moda; ciertamente la naturaleza del carácter se descubre gracias a una eliminación sistemática practicada en la lista de predicamentos, etcétera. Esto manifiesta simplemente hasta qué punto está convencido Santo Tomás del poder de la inteligencia cuando ésta se somete a la fe, es decir, cuando ejerce su capacidad de reflexión sobre el objeto de la Revelación y a la luz de la misma. Una lectura atenta muestra además que Sto. Tomás es consciente del nivel exacto de sus explicaciones: distingue bien claramente entre necesidad, verosimilitud, conveniencia y armonía, según los casos. Y así llegamos a una construcción teológica que está bien concebida como una ciencia en el sentido aristotélico del término, pero cuyos valores intelectuales supremos—Sto. Tomás lo sabe y lo dice—están en las apropiaciones, las armonías, el paralelismo entre los misterios, la relación entre las figuras y la realidad, valores todos ellos que en estricto aristotelismo dependen de la opinión y de la dialéctica. En definitiva, la teología se realiza en un plano superior de conocimiento, que trasciende las dos grandes funciones del entendimiento abandonado a sus propias fuerzas: el de la Sabiduría de la fe.

Creemos por tanto poder afirmar que en la *Suma teológica* Santo Tomás logra casi siempre mantener a la filosofía en su puesto de *ancilla theologiae;* su humanismo, fundado en una generosa concepción de la creación, no le impide un constante recurso a los esfuerzos de la razón, que es en sí misma un bien; su sentido de trascendencia del Misterio cristiano le permite definir el papel exacto de la razón en un estudio que depende de la Revelación divina y está orientado a la visión perfecta.

¿Podemos, pues, para concluir, formular las constantes del método del Doctor Angélico en la *Suma teológica,* las que, desbordando su esfuerzo personal parecen definir la idea misma de una teología? Lo haríamos con gusto: fidelidad a la Revelación, fidelidad a la inteligencia.

Fidelidad a la Revelación, es decir, en primer lugar el paso de la fe, que se inclina ante la inteligibilidad superior de la Palabra de Dios y comunica al espíritu no solamente los objetos que hay que creer, sino también la manera de verlos en unidad. Esto significa por consiguiente una constante preocupación por informarse sobre la Escritura y sobre la Tradición de la Iglesia, a fin de recibir de la misma Verdad revelada las verdaderas orientaciones para la reflexión. Es posible que a esto se deba el que esta dirección teológica de la información cristiana dé su razón de ser a la inves-

tigación histórica. El determinar el pensamiento de un autor, el ver el proceso de un libro bíblico no son un fin en sí, sino una etapa en la reconstrucción de una corriente de pensamiento cristiano, que a su vez es un aspecto de la Palabra de Dios. Es posible que tengamos en el ejemplo del Doctor Angélico preciosas indicaciones sobre el alcance teológico de la historia de las doctrinas y de los dogmas.

Fidelidad a la inteligencia. Obediente a la Palabra, de la que recibe las normas para la reflexión, la inteligencia no puede quedar inactiva; aunque lo quisiera, sería contrario a su naturaleza, y la experiencia enseña que el anti-intelectualismo y el racionalismo son en realidad parientes próximos. Sto. Tomás tiene en grado extraordinario el sentido de la verdad racional y de la unidad de todo el saber bajo la dependencia de la fe. Por eso no teme utilizar analógicamente conceptos de la razón; como quiera que no se queda indefinidamente en el punto de partida de la metafísica, sino que entra profundamente en ella, en esa misma medida puede entrar en el conocimiento cristiano de los dogmas. También esta fidelidad requiere una preocupación por informarse: ya hemos tenido ocasión de ver toda la atención que presta Sto. Tomás a los escritos del Estagirita, incluso a los más alejados de la teología; pero su esfuerzo no se ha limitado a eso, ya que ha comentado el *De Causis* y a Proclo, ha conocido y discutido autores árabes y judíos. Al parecer, pocas cosas se le han escapado del movimiento intelectual de su siglo.

Con estas dos constantes creemos que el Angélico traza todo un programa para el teólogo de hoy. Pero permítasenos añadir discretamente un par de notas sobre puntos que no puede captar la erudición, pero que el contacto frecuente con el Doctor Angélico pone de manifiesto sin error posible. La *Suma teológica* es un libro henchido de oración; no queremos decir con esto que se puedan encontrar aquí o allá algunos pasajes de estilo más cordial que puedan darnos luz sobre la vida espiritual de Sto. Tomás; no, el que se familiariza con Sto. Tomás se da cuenta de la contemplación de su Maestro incluso en el plano de los textos más científicos y más específicamente escolásticos. Textos como la explicación de la unión hipostática (3, q 2, a 2) o la definición de Persona divina (1, q 29, a 4) quizá cuenten entre los más técnicos de toda la *Suma;* pero ante ellos no cabe duda: en su sobriedad y en su aparente sequedad son una irradiación de la límpida claridad de un corazón purísimo que anda cerca de la visión de Dios.

La *Suma* nos enseña también una cualidad difícil, pero netamente manifiesta en Sto. Tomás: la ascesis intelectual. Basta

vivir conscientemente en una coyuntura intelectual muy rica y en ciertos aspectos muy nueva para darse cuenta de la dificultad que entraña enfocar todas las cosas desde el punto de vista de la Palabra de Dios y deducir un mensaje que sea puro y evangélico. También en esto la familiaridad con la *Suma* descubre a cada paso una renuncia sin estridencias y un amor desinteresado por la verdad.

Por eso la última palabra que un discípulo de Sto. Tomás puede decir a su Maestro es la misma que el Doctor Angélico decía a Cristo en el secreto de su corazón: *Mirabilis facta est scientia tua ex me; confortata est et non potero ad eam.*

INDICE DE NOMBRES

Abelardo, 6, 211.
Aeby, G., 286.
Agaësse, P., 279.
Agustín, San, 18 s., 28, 46, 51, 77, 80-84, 92 s., 124, 149, 171 s., 221, 255, 261, 266, 268-272, 276, 279, 283, 293, 297 ss., 305, 309 ss., 316, 333, 353-355, 381 s., 387, 390 s., 398, 437, 472-477, 488, 496.
Alberto Magno, San, 24, 37, 50, 109, 128, 145, 187, 199, 215, 224 s., 343, 354, 361 ss., 371, 384, 415 s., 420, 432.
Albino, 266.
Alejandro de Afrodisia, 313.
Alejandro de Hales 24, 37, 51 s., 78, 128, 196, 215, 325, 340, 343, 345 s., 354, 361, 371, 387, 389, 414, 417, 420 s., 423, 432. (Ver también Juan de Rochelle.)
Alfano de Salerno, 199, 203.
Ambrosio, San, 223, 279, 309, 405, 437.
Anselmo, San, 86, 242, 325, 327, 340, 358-363, 385, 409 459.
Apolinar, 345.
Aristóteles, 7, 28, 34, 37, 68, 80, 103 s., 108, 117, 121, 133 s., 137, 139, 146, 169, 187-192, 199-201, 203, 206, 208, 223-225, 229, 257, 288, 290, 292, 298, 313 s., 326, 379, 516, 524, 529 ss.
Arrio, 75-77.
Atanasio, San, 283.
Aulen, 451.
Averroes, 28, 272, 293, 527 s.
Avicena, 527.

Bacht, H., 342, 345.
Backes, I., 343-348, 365 s., 379, 388, 391.
Báñez, 4.
Bardenhewer, O., 104-109.
Beaurecueil, S. de, 280, 293.
Benoit, A., 438.
Benoit, P., 56 s.
Bernard, R., 283.
Blondel, M., 298.
Boecio, 76, 185, 349, 365 s.
Boismard, R., 422.
Bouillard, H., 268 s. 289, 354.
Boyer, Ch., 279.
Brehier, E., 105.
Buenaventura, San, 78, 101, 128, 196, 215, 218, 312, 343, 354, 363, 365, 379, 415.
Bullet, G., 235.
Burckhard, I., 199.
Burgundio de Pisa, 199, 202.

Camelot, P.-Th., 279.
Cayetano, 3.
Casiodoro, 285.
Cerfau, L., 454.
Cicerón, 223, 240.
Cirilo, San, 346, 375.
Colunga, A., 187.
Congar, Y., 16, 75, 454, 456.
Courtres, G., 167.

Crouzel, H., 286, 298 s.
Crowe, M. B., 133.
Chambat, L., 16.
Chenu, M.-D., 5-20, 130, 326.
Chevalier, I., 80, 82.

De Corte, M., 313 s.
Deman, T., 195, 223, 289.
Deodato de Basly, 372.
Dionisio Areopagita, 18 s., 39, 41 s., 44, 51, 95, 103, 108, 110, 114, 121, 294, 322 s., 494-496.
Dióscoro, 345.
Dobler, E., 200.
Dodds, E. R., 105, 107, 110.
Domansky, 199.
Dondaine, A., 239.
Dondaine, H., 50, 52, 372.
Duns Scoto, 11.
Duquesne, M., 348.
Dürig, W., 280, 309.

Eunomio, 51, 80, 84.
Eutiques, 345

Fabro, C., 155, 348.
Felipe el Canciller, 224, 236, 269.
Feret, H. M., 132.
Florovsky, G., 313.

Gabot, 493 s.
Gardeil, A., 16.
Gardet, L., 139.
Gaudel, A., 372.
Gauthier, R., 132-137, 139, 142, 156. 195, 201, 225, 297.
Geenen, G., 75, 345.
Geffré, C.-J., 442.
Geiger, L.-B., 103.
Ghellynck, J. de, 6, 342.
Gilson, E., 11, 28, 31, 52, 82, 143, 145, 149, 311, 313, 527.
Gillon, L.-B., 388.
Glorieux, P., 27, 224, 456.
Gorce, M.-M., 132.
Gregorio de Niza, San, 309, 314.
Gregorio Magno, San, 119.

Gribomont, J., 263.
Grillmeyer, A., 342, 345.
Grosseteste, 225.
Guérard des Lauriers, L., 16.
Guibert, J. de, 27.
Guillermo de Auvergne, 52.
Guillermo de Moerbeke, 105, 107, 110.
Guindon, R., 20, 27 s., 124, 131, 139, 141, 151, 192, 220, 236 s.

Hayen, A., 12-15, 19 s., 24, 519.
Hicks, 313.
Hilario, San, 76, 413.
Holtz, F., 442.
Hubert, M., 12.
Hugo de Saint-Cher, 389.
Hugo de San Víctor, 6, 8.

Ignacio de Loyola, San, 510.
Ireneo, San, 309.
Isidoro de Sevilla, San, 253.

Jacob, E., 284.
Jaubert, A., 445.
Juan Crisóstomo, San, 50.
Juan Damasceno, San, 28, 66, 199-201, 205 s., 208, 247, 272, 275 s., 282, 298, 345, 347, 365 s., 379, 388, 412, 455, 495.
Juan de Cornouailles, 385.
Juan de la Cruz, San, 510.
Juan de la Rochelle, 24, 215, 219-222, 227, 251, 259. (Ver también Alejandro de Hales.)
Juan de Santo Tomás, 3 s.
Juan Filopon, 313.
Justino, 202.

Korosak, B., 324.
Kraus, P., 103.

Lardgraf, A.-M., 269, 386, 470.
Labourdette, M., 172.
Lossky, V., 52.

Lottin, O., 200, 205, 209, 211, 219, 221, 224, 229, 236, 241 s., 245, 249.
Lubac, H. de, 55, 298.
Luneau, 261.
Mc Intyre, J., 359.
Mailhiot, M.-D., 263.
Maimónides, 50, 293, 527.
Malevez, L., 454.
Maréchal, J., 14.
Máximo de Tiro, 266.
Máximo el Confesor, 201.
Metodio de Olimpo, 314.
Moingt, J., 279.
Monguelli, G. 37.
Motte, A.-R., 28, 32, 53 s.

Nédoncelle, M., 366.
Nemesio, 199-203, 206, 208, 247, 272, 275, 298.
Nestorio, 345 s., 375.
Nicolás de Cortona, 346.

Orígenes, 100 s., 204, 281, 286, 298 s., 309, 314, 422.
Ott, L., 342, 385.

Pascal, 512.
Pelagio, 269.
Perini, G., 4.
Persson, P.-E., 15-20.
Philippe, M.-D., 225.
Philippe, P., 216.
Pedro Lombardo, 51 s., 76 ss., 123, 128, 163 ss., 215-220, 223 s., 320 s., 342-344, 352, 354, 358, 362 s., 371, 385 ss., 389 s., 405, 422 s., 470.
Pinckaers, S., 250.
Plotino, 103.
Plutarco, 266.
Pollet, V.-M., 419.
Posidonio, 202.
Proclo, 103-110, 114-117, 121, 531.
Rainiero de Pisa, 346.
Ramírez, J. M., 280.
Rand, E.-K., 223.
Ramírez, 185.
Ricardo de Mediavilla, 311 s.,
Roberto de Melun, 387.
Robinson, J.-A.-T., 454.
Roger Bacon, 312.
Roger Marston, 312.
Roguet, A.-C., 470.
Rondet, H., 11, 270.
Roques, R., 18, 52, 110.
Roscelino, 359 s.
Roton, P. de, 227.

Sabelio, 75-77.
Saffrey, H. D., 102-120.
Salman, D., 28, 145.
Scheller, 419.
Siger de Brabant, 312.
Simplicio, 230.
Suermondt, C. 214.

Telfer, W., 199.
Teodoro de Mopsuesta, 345.
Teófilo de Antioquía, 202.
Tertuliano, 309.
Tixeront, 366.
Tomás de York, 312.
Turner, H. E. W., 438, 448, 451.

Vagaggini, C., 86.
Van den Eynde, D., 470.
Vansteenkiste, C., 27, 105, 107 s., 110.

Worral, P., 76 s.

INDICE DE MATERIAS

ACTO, 32, 60, 94, 188 s., 348.
Primacía del acto, 205-208, 213 s., 218, 225, 246, 272, 274 s., 513 s.
Acto humano, 181, 192-194, 196-214; ver también: LIBERTAD, OPERACIÓN ESPIRITUAL. VOLUNTARIO.
ADÁN, 129 171 s., 242, 246, 248, 275, 277, 333 s., 338, 381, 429; ver también: SAGRADA ESCRITURA, *Génesis;* CRISTO, *Segundo Adán;* PECADO ORIGINAL.
ADOPCIÓN, 285 s., 305-308, 353, 366, 386 s., 419; ver también: IMAGEN DE DIOS.
ADORACIÓN, 377-379, 468.
ALMA:
— *del Mundo,* 106, 116.
Forma del cuerpo, 116-121, 139, 145-149, 312-314, 528.
Inmortalidad del —, 308 s., 312 s.
Potencias del —, 228; ver también: ANTROPOLOGÍA, IMAGEN DE DIOS.
AMOR, 42 s.
— *y beatitud,* 186 s., 214; ver también: DIOS, *Amor de;* DIOS, *Bondad de;* CARIDAD.
ANGELES, 19, 101 s., 145, 153, 162-168, 170, 175, 291 s., 310, 511 s.
Misión de los —, 116, 118 s., 122 s.
ANTROPOLOGÍA, 123, 161, 168-173, 273 s., 279-317 513-516.
Papel del tiempo en —, 170, 180; ver también: HISTORIA, SOBRENATURAL, TIEMPO.
— *y Cristología,* 173, 318 s., 339.
— *de los Padres griegos,* 201 s., 276, 297; ver también: LIBERTAD, VOLUNTARIO.
APROPIACIONES, 86-90, 366-368, 510.
ARISTOTELISMO, 121, 527-530.
— *y existencia de Dios,* 28.
— *y teología trinitaria,* 80 s., 84.
— *y filosofía de la creación,* 121 s.
— *y teología moral,* 224 s., 233 s.
— *y sobrenatural,* 297 s.
— *y antropología,* 288 s., 313.
De Caelo et Mundo, 276 s.
Etica a Nicómaco y teología moral, 187 s., 195, 200, 218, 223-225; ver también en el Indice de nombres: ARISTÓTELES.
ARRIANISMO, 75-77, 80, 272, 283.
AVERROÍSMO, 68, 132, 204, 527.

BAUTISMO, 487 s.
— *de Cristo,* 437, 440 s.
BIEN, 38-43.
BIENAVENTURANZA, 15, 53 s., 61, 120 s., 143, 151, 153, 181-196, 247 s., 527.
— *y Encarnación,* 131, 140, 325-328, 337 s., 367.
— *de los Angeles,* 166 s., 178.
— *imperfecta,* 191-193, 235.
— *e imagen de Dios,* 172, 228, 284.
— *y ley,* 251, 256, 264.
— *y pecado,* 240 s.

— *y teología,* 141 s,. 213, s., 225, 274.
— *y virtud,* 233, 236-238.
— *de Cristo,* 395; ver también: CONOCIMIENTO DE DIOS, IMAGEN DE DIOS, VISIÓN BEATÍFICA, FIN ÚLTIMO.

CARÁCTER, 478, 493-499.
CARIDAD, 194 s., 233-235, 237 s.; ver también: AMOR; DIOS, *Amor de —.*
CAUSALIDAD:
— *y bondad,* 38 s., 41 s.
— *y creación,* 63-65.
— *De Dios,* ver: DIOS, *Causa Primera.*
— *y existencia de Dios,* 26, 32, 59, 89.
— *y Encarnación,* 333 s., 443 s., 446, 463.
— *y estructuras teológicas,* 9, 14-16, 19 s., 122, 133 s., 137, 149-154, 157-160, 174 s., 177, 244, 272-274, 276 s., 323, 429, 475, 481, 494, 528 s.
Causa eficiente, 35 s., 39, 44, 63 s., 110, 153 s., 461, 471, 527.
Causa ejemplar, 15, 36, 64, 147 s., 153, 167, 178 s., 183, 195, 273 s., 283.
Causa final, 16 s., 37 ss., 44, 179 s., 184 s., 195, 273, 375.
Reciprocidad de las causas, 41, 44.
Causa instrumental, Cristo, 327, 334 s., 392, 397-404, 406 s.; Misterios de Cristo, 451 s., 461 s.; Sacramentos, 478-482, 489 s., 496, 518.
Causa meritoria, 402, 518, ver también: DIOS, *bondad de;* DIOS, *Causa primera* DIOS, *libertad de.*
COMPENDIUM THEOLOGIAE, Plan y método, 12 s., 20, 27-30, 43, 49, 123-131, 149-152, 238, 344, 427-429, 528; Cronología, 27, 124, 130 s., 148 s., 344.
COMUNICACIÓN DE IDIOMAS, 48, 415 ss.
CONCURSO DIVINO; ver: LIBERTAD.
CONFIRMACIÓN, 488 s.
CONOCIMIENTO DE DIOS, 15, 18, 47-59, 98, 178 s., 328, 335 s., 504-506, 508, 520-522.
Grados del —, 55 s., 140 s., 285 s., 509.
Conocimiento de las personas divinas, 83, 85-87, 89-92.
— *y bienaventuranza,* 185-187.
— *y estructuras teológicas,* 14-18, 25, 126, 182, 213 s., 504, 506 s.
CREACIÓN, 45, 54, 61-63, 98-176, 273, 331, 348 s., 510-513.
— *segunda,* 326, 336-338, 366.
CRISTO, 318-499, 516-520, 522, 524 s.; ver también: ENCARNACIÓN.
Alma de —, 399, 406, 446 s.
Ciencia de —, 296 s., 405, 407.
Dignidad de —, 370, 374-378, 429 s.
Gracia de —, 370, 374, 384-405.
Humanidad de —, 369-413; singular, 307, 324, 356, 369, 455; instrumento de salvación; ver también: *Causa instrumental;* perfección, 435.
Mediación de —, 267, 327, 334 s., 356, 394 s., 397.
Mérito de —, 401 s., 416, 420, 451-456; ver también: *Causa meritoria.*
Misterios de —, 127 s., 141 s., 430-466; ver también: los diferentes misterios.
Operación de —, 340, 373 s., 381, 394, 420 s., 442 s., 447-449.
Pasión de —, 438, 442-464, 480, 485, 496; ver también: REDENCIÓN, SACRIFICIO, SATISFACCIÓN.
Religión de —, 377, 418-420, 449, 497 s.
Resurrección de —, 130, 432-434, 442 s.; ver también: RESURRECCIÓN.
— *Revelador y Doctor,* 137, 318, 327 s., 336, 411 s., 436-439, 476.
— *Salvador,* 336 s., 382 s., 409 s.; ver también: SALVACIÓN.
— *Segundo Adán,* Recapitulación, 173, 249, 265, 277, 333 s., 340, 366 s., 370, 372, 383 s., 467, 498; Redención, 379-382, 408 s., 444, 447; ver también: CUERPO MÍSTICO.
— *Servidor de Yahwé,* 408 - 413, 448 s.
Cristología y estructuras teológicas, 7 s., 10 s., 13, s., 16 s., 126, 128-131, 248 s., 277 s., 318; ver

también: HISTORIA, TIEMPO, ENCARNACIÓN, *Motivo de la.*
CUERPOS CELESTES, 106 s., 289 s.
CUERPO HUMANO, 308-317; ver también: ALMA, *forma del cuerpo.*
CUERPO MÍSTICO, 335 s., 355 s., 390-392, 396-404, 409 s., 454-456, 488, 492, 498, 516-519; ver también: IGLESIA; CRISTO, *Segundo Adán.*
CULTO, 260, 436, 448, 462 s., 468 s., 483, 485 s., 495-498, 518 s.

DECÁLOGO, 219 s., 222 s.
DIOS:
Amor de —, 43, 60 s., 65, 81 s., 174, 424-426, 443 s.; ver también: *Bondad.*
Acto puro, 32, 60.
Atributos de —, 28-30 34-37, 58 s.; y personas divinas, 89 s., 92-96; y Encarnación, 321 s.
Bondad de —, 29, 37-47, 59 s., 94 s., 167 s., 177, 417 s., 481, 507-509, 520 s.; y creación, 45, 62, 65, 74, 157-159, 174 s.; y Encarnación, 46, 130 s., 277, 321-324, 335, 396; y perfección divina, 37 s.; y predestinación, 69, 424; y Ley, 220 s.; y estructuras teológicas, 45 s., 58 s., 94 s., 273, 275, 318, 521; y vocación a la bienaventuranza, 46, 53-55, 58 s.
Bienaventuranza de —, 46, 60, 74. 395.
—*Causa primera,* 104 s., 115, 122, 155-157, 160-163, 173-175.
Ciencia de Dios, 60, 62 s., 67-69, 156 s., 505 s.
Espíritu Santo, 77 s., 85, 346, 488 s.; gracia del Espíritu Santo, 190, 228, 236 s., 257-259, 264, 267, 275; don del Espíritu Santo, 228 s., 232, 236.
Existencia de —, 26-33, 94 s.
Gobierno divino, 16 s., 102, 152 s., 159.
Ideas divinas, 481.
Misiones divinas, 16, 91-94, 96, 160, 174, 366, 500.
Libertad de —, en la creación, 5 s., 9, 64 s., 113, 159 s., 175, 348; en la vocación sobrenatural, 9, 70 s., 74; en la Encarnación, 10, 323, 368, 446 s.; categoría teológica fundamental, 522 s.; ver también: *Amor de* —, PREDESTINACIÓN.
Nombres divinos, 49 s., 52, 57 s.
Operación de —, 59-74; ver tambien: *Bondad, Ciencia, Poder, Voluntad.*
Palabra de —, 5, 443, 476 s., 500.
Perfección de —, 29, 34-37, 49, 64, 155, 280 s.
Personas divinas, 48, 74-94, 96, 161 s., 509; e Imagen de Dios, 300-305, 373 s.; y Encarnación, 362-368.
Poder de — 21, 60, 156, 159, 161, 331 s., 462.
—*Primer Motor,* 28, 32, 35, 133.
Presencia de —, 16, 107, 299, 305.
Providencia de —, 61, 65-69, 144, 181, 273; ver también: PREDESTINACIÓN
Simplicidad de —, 49.
Verbo de —, 78, 84-87, 89 s., 92 s. 281-283, 306 s., 357-368.
Voluntad de —, 60, 63, 65-69; ver también: *Bondad, Libertad.*
DIVINIZACIÓN, 247, 271.

ECONOMÍA, ver: HISTORIA, SOBRENATURAL, TIEMPO.
ENCARNACIÓN, 321-426, ver el índice del capítulo V; 505, 516-519, 524 s.
Asunción, Assumptus homo, 307, 360 s., 365 s., 371 s., 385-388.
Motivo de la —, 3, 129, 139 s., 324 s., 330-333, 379 s.; ver también: BIENAVENTURANZA, DIOS, *Bondad de,* IMAGEN DE DIOS, CUERPO MÍSTICO, HISTORIA.
EPISTEMOLOGÍA CRÍTICA, 48, 58 s., 88.
ESCATOLOGÍA, 202-207, 277 s., 319 s.; ver también: NOVÍSIMOS, HISTORIA, TIEMPO.
ESTADOS DE VIDA, 192 s., 375.
EUCARISTÍA, 470, 483, 489-493, 518.
EVANGELIO, 12, 195 s., 236 s., 256-259, 265, 267, 430-466, 510, 518; ver también: SAGRADA ESCRITURA.

FE, 161 s., 318, 322, 337 s., 410 s., 437, 463, 478, 499 s., 518; ver también: CONOCIMIENTO DE DIOS.
FIN ÚLTIMO; ver: CAUSA FINAL, BIENAVENTURANZA.

GRACIA, 72, 152, 214, 229, 265-272, 275 s., 293.
— *y Personas divinas*, 92 s.
— *y Encarnación*, 336 s., 353-357; ver también: *Cristo, Gracia de —*.
— *y Ley*, 257.
— *y sacramentos*. 259 s., 482-493.
Auxilium ad agendum, 193, 219 s.

HABITUS, 227-232, 245, 270, 275, 292, 299, 514, 529.
HEXAMERON, 102, 163 s., 168 s., 511; ver también: SAGRADA ESCRITURA, *Libro del Génesis*.
HISTORIA:
— *y estructuras teológicas*, 6, 16 s., 161-165, 167 s., 175, 177, 216 s., 318.
Categorías históricas de Santo Tomás, 175, 276 s., 501 s., 511 s., 514-516, 518, 524-526.
— *y pecado original*, 242-247, 249.
Teología de los Dos Testamentos, 222, 252, 255-266, 275, 439 s., 464 s., 473, 501.
— *y cristología*, 319, 330 s., 333-335, 465, 501.
— *y sacramentos*, 260, 466, 472-476; ver también: SOBRENATURAL, TIEMPO, EVANGELIO, NOVÍSIMOS.

IGLESIA 22 s., 176, 412, 462, 480, 490-493, 519; ver también: CUERPO MÍSTICO.
IMAGEN DE DIOS, 9, 56, 101, 163 s., 171 s., 179, 205, 213, 247, 258, 273 s., 279-317, 366, 507, 526.
— *de la Trinidad*, 81-83, 89, 373 s.
Concepción dinámica de la —, 171 s.
— *y bienaventuranza*, 183, 190 s., 195.
— *y Encarnación*, 301, 353, 454 s.
— *en Cristo*, 373 s., 378, 453 s.; ver también: ANTROPOLOGÍA, BIENAVENTURANZA, CONOCIMIENTO DE DIOS y el índice del capítulo IV.
INSTRUMENTO, 315 s.; ver: CAUSALIDAD, *causa instrumental*.

ISLAM, 102, 137.
JUSTICIA ORIGINAL, 244 s., 285 s., 310, 315 s.

LEY, 152, 211, 215, 219-223, 226, 249-265, 439, 482; ver también: HISTORIA, *Teología de los Dos Testamentos*.
LIBER DE CAUSIS, 102-121.
LIBERTAD, 6, 22, 71 s., 172 s., 175, 183, 202 s., 246, 256 s., 338 s., 443 s., 512-516, 518 s.
— *y concurso* divino, 66 s., 266 s., 270-272, 448 s.; ver también: ACTO, OPERACIÓN ESPIRITUAL, VOLUNTARIO.

MAL, 100 s., 152 s.
MÉRITO, 166 s., 170, 186, 192-194, 207, 210-213, 271; ver también: CRISTO, *Mérito de*.
MOVIMIENTO, 204, 208, 288-291, 293; ver también: DIOS, *Primer Motor*.

NATURALEZA NATURAL, 139, 166, 227 s., 276 s., 287-300, 311, 331 s., 359, 378 s., 454-456, 511 s., 515, 522-524; ver también: SOBRENATURAL.
NEOPLATONISMO, 7-9, 12 s., 17-19, 50-52, 102-123, 313 s., 529, 531.
NESTORIANISMO, 345, 351 s., 385.
NOVÍSIMOS, 130, 138 s., 319, 434, 502; ver también: HISTORIA, TIEMPO, ESCATOLOGÍA.

OBLIGACIÓN, 220 s., 250.
OPERACIÓN ESPIRITUAL, 122 s., 172, 179, 256 s., 273 s., 493 s., 513-516, 523 s.
— *y operación divina*, 59 s., 72-74.
— *y procesiones divinas*, 78-81, 83-85, 87, 301-308.
— *y Misiones divinas*, 91, 96 s.
— *y bienaventuranza*, 183-185, 188-191, 284 s.
— *en el Angel*, 166, s., 175, 178, 512.
— *condicionamiento corporal*, 309 s., 314 s.
Aspecto colectivo de la, 242 s.
— *y gracia divina*, 271.
— *y Encarnación*, 327 s., 411 s., 438, 444, 488, 498.
— *y sacramentos*, 466 s., 477 s., 482 s., 515 s., 524 s.; ver también: IMAGEN DE DIOS, LIBERTAD, VOLUNTARIO, HISTORIA, TIEMPO, SOBRENATURAL.

PASIONES, 198, 200, 206.
PECADO, 226, 238-247, 458.
Experiencia del —, 261 s.
— *y Ley*, 253.
— *y Encarnación*, 322, 324 ss., 367, 379.
— *y sacramentos*, 484-487.
PECADO ORIGINAL, 129, 140, 163, 196, 206, 215 s., 219, 226, 238 s., 241-246, 337.
PELAGIANISMO, 269 s., 272.
PERSONA:
— *y vida moral*, 73, 191, 194-196, 207, 213 s., 417 s., 498.
— *y Encarnación*, 327, 336, 361 s., 375-379.
Filosofía de la —, 348-352, 358 s., 361 s.
— *humana y Misterio de Cristo*, 478, 482, 487-489, 498; ver también: LIBERTAD, OPERACIÓN ESPIRITUAL, VOLUNTARIO.
PREDESTINACIÓN:
Atributo divino, 69-73, 423 s.
— *de Cristo*, 71, 330, 349, 354 s., 416, 421-426.
— *de los hombres*, 71 s., 330 s., 425 s., 455; ver también: DIOS, *Amor de, Bondad de, Libertad de.*
PROCESIÓN:
en teología trinitaria, 75, 86, 301-304, 307, 510.
— *y misiones*, 91.
— *de las criaturas*, 98, 159 s., 173-176.
PROGRESO; ver: TIEMPO.
PRUDENCIA, 68, 232, 234.

RAPTO, 292-296.
RAZÓN, 134-137, 231 s.
— *y vida moral*, 258, 263.
— *de conveniencia*, 8, 326 s., 362 ss., 366-368, 392, 530; ver también: ARISTOTELISMO, SABIDURÍA.
RECAPITULACIÓN; ver: CRISTO, *Segundo Adán.*
REDENCIÓN:
en sentido general, 196, 264, 329, 336, 367, 383, 409, 413.
en sentido estricto, 381, 444, 459.
RELACIÓN:
— *en Dios*, 80-84.
— *de creación*, 156, 177, 348 s.
— *con las Personas divinas*, 304, 307 s., 373, 417 s.
RESURRECCIÓN, 120, 130, 138 s., 320, 428, 431-435.
— *y antropología*, 308 s., 312 s., 317, 438.
RETRIBUCIÓN, 130 s., 202 s., 207, 209 s., 212 s.; ver también MÉRITO.

SABIDURÍA:
Atributo divino, 156 s.; ver también: DIOS, *ciencia de.*
— *apropiada al Verbo*, 283 s., 367.
— *teológica*, 132 s., 139-142, 368, 529-531.
SACRAMENTOS, 22 s., 260 s., 263, 267, 277, 317, 319, 435, 440-442, 462 s., 466-501.
SACRIFICIO, 447 s., 457, 459 s.; ver también: CULTO, REDENCIÓN.
SAGRADA ESCRITURA y estructuras teológicas, 8 s., 24, 72, 84, 88, 135, 173, 275, 310, 316, 330 s.

Libro del Génesis, 101, 162, 165, 168, 175, 177, 238, 244, 261, 277, 281, 330, 338, 511.
San Juan, 20-24, 184, 186, 388, 391, 400-403, 411, 443, 519.
San Pablo, 72, 138, 242, 248, 258, 260-262, 381, 447, 454.
SALVACIÓN, 5, 17, 66, 318 s., 324-329, 337, 379-383, 454, 466; ver también: CONOCIMIENTO DE DIOS, REDENCIÓN.
SATISFACCIÓN, 324 s., 329, 381 s., 408-410, 445, 457 s., 484 s.
SÍMBOLO DE LOS APÓSTOLES, 75, 125, 127-131.
SOBRENATURAL, 46, 70, 137, 193 s., 271, 277, 287-300, 373, 455 s., 512, 524.
Deseo natural de lo —, 55, 182 s., 237 s.
Posibilidad de lo —, 54 s.
Nivel operativo de lo —, 70, 167, 186, 193; ver también: HISTORIA, TIEMPO, DIOS, *libertad de,* CAUSALIDAD.
SUMA CONTRA GENTES, 27-30, 49, 99, 123, 132-140, 143-145, 149-152, 238, 271 ss., 344, 427-429, 528 s.

TIEMPO:
— *y creación,* 100-102, 111 s., 136, 161 ss., 166 s.
— *y antropología,* 171, 178-181, 193, 213 s., 245, 273, 291 s., 318, 523 s.
— *y progreso,* 193, 261 s., 304, 333.
teología del tiempo cristiano, 260 s., 276 s., 319, 333-335, 434 s., 462 s., 465, 474 s., 501 s., 524; ver también: DIOS, *bondad de,* HISTORIA, SOBRENATURAL.
TRADICIÓN, 24, 75, 88, 268, 283, 340, 345-347, 349, 367 s., 444 s.
TIPOLOGÍA, 178, 222, 252, 263, 338 s., 436, 469, 471-476; ver también: HISTORIA, *Teología de los Dos Testamentos.*

UNIÓN HIPOSTÁTICA, 340-357, 361 s., 375 s., 386-389, 393-396.

VALOR, 209-212.
VESTIGIO, 89, 282 s., 309 s.
VICIO, 215, 226, 238, 240 292.
VIRTUD, 227, 232-238, 247 s.
— *y Gracia,* 269, 271.
— *y Encarnación,* 327 s.
— *y Ley,* 253 s., 258 s.
— *y estructuras teológicas,* 220 s., 226.
vida virtuosa, 206, 215.
VISIÓN BEATÍFICA, 49 s., 53-56, 61, 70, 95, 123, 125, 181-183, 190 s., 285 s., 417 s., 508, 520-522.
— *de Cristo,* 296 s.; ver también: BIENAVENTURANZA, CONOCIMIENTO DE DIOS.
VOLUNTARIO, 184, 186, 198-200, 202-210, 246, 248 s., 258, 271 s., 275 s., 318.
educación del —, 254, 266, 524 s.; ver también: ACTO, LIBERTAD, IMAGEN DE DIOS, OPERACIÓN ESPIRITUAL.

Nihil obstat: Dr. Enrique Pascual. Madrid, 3 de abril de 1964. Imprímase: † José María, Obispo, Vicario Capitular.

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES DE "SELECCIONES GRÁFICAS", AVENIDA DEL DR. FEDERICO RUBIO Y GALÍ, 184, MADRID, EL DÍA 10 DE JUNIO DE 1964